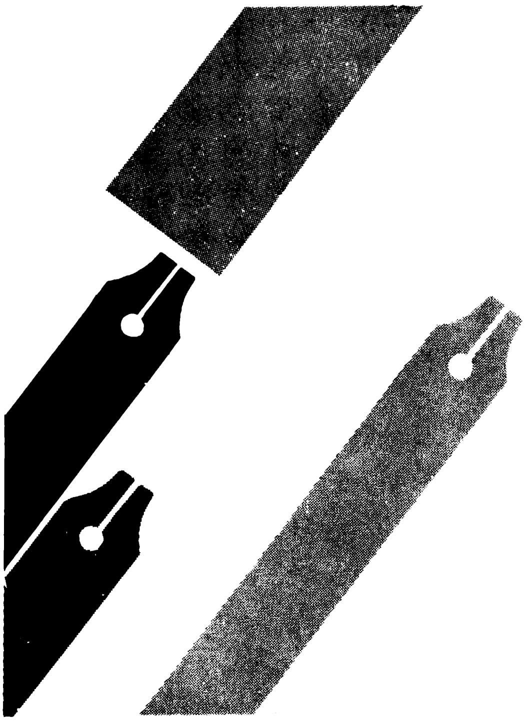
معهد الانماء العربي
دراسات الفكر العربي

نحو نظرية للثقافة

نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس

د. سمير أمين



هذا الكتاب

في هـذا الكتاب، كـما في الكتب التي سبقته، يتـابـع سمـير أمـين بنـاء نـظريته في الثقـافة، ويؤسِّس لأطـروحته المقـترحة في هـذا المجال: «نحـو نظرية للثقافة عالمية الآفاق»

ويعرض المؤلّف النتائج التي توصّل إليها من خـلال هذه الـدراسة عـبر ثلاثة محاور:

الأول، نقد الايديولوجيا البورجوازية السائدة على صعيد عالمي والتي لم تقدِّم سوى مذهب عالمي «مبتور» عاجـز عن تحقيق التجانس الـذي كان في أساس غاياتها وأهدافها؛ والثاني نقد الماركسية المحقّقة بالفعـل والذي أدّى إلى تجمّد هذه النظرية في قـوالب معيَّنة بعيـداً عن الحركـة الاجتماعيـة التي تعبّر عنها؛ والثـالث، نقد لإيـديولـوجيات «الـرَّفض» باسم «الخصـوصية» والتي تتقدّم بها بعض التيارات الثقافية في العالم الثالث.

وهذه الرُّؤى الثلاث، لا تزال في رأي الكاتب قاصرةً عن إدراك مغزى التحدي، لأنها لا تمثِّل بديلاً ممكناً للرُّؤى الثقافية السائدة.

المؤلف

- د. سمير أمين، ولد في القاهرة عام 1931
- حصـل على دكتـوراه في الاقتصاد من جـامعـة بـاريس عـام 1957
- عمـل في المؤسسـة الاقتصـاديـة في القـاهـرة من 1957 إلى 1960، ثم في وزارة التخطيط لجمهوريـة مالي من 1960 إلى 1963 كما عمل أستـاذ اقتصاد في جـامعتي باريس ودكـار، ومديراً للمعهد الأفريقي للتخطيط والتنمية الاقتصادية التابع للأمم المتحدة من 1970 الى 1980 يعمل منذ 1980 مـديراً للمكتب الأفريقي لمنتدى العالم الثالث، ويشرف على برنامج بحوث عن «استراتيجيا للمستقبل الأفـريقي» التابـع لجامعـة الأمم المتحدة.

مؤلفاته:

لـه الكثير من الكتب، نُشرت بـاللّغات العـربية والفـرنسيـة والانكليزية، أهمّها: التطوّر اللامتكافىء، الـتراكم على الصعيـد العالمي، الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة الإمبريالية، الأمة العربية، القومية وصراع الـطبقات، أزمـة المجتمع العـربي، ما بعد الرأسمالية، وكثير من الكتب حول مفـاهيم فك الارتبـاط، وافـلاس التنمية، والكثـير من المساهمـات في المجلات العـالميـة والعربية.

السعر: 4 دولارات أميركية

دراسات الفكر العربي

نحو نظرية للثقافة

نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس

د. سمير أمين

معهد الإنماء العربي

الطبعة الأولى

1989

مقدّمة

البُعد الثقافي في تطوّر المجتمعات

1 ـ ثمة أبعاد ثلاثة للواقع الاجتماعي ـ إذا اعتبرناه في كليته ـ البُعد الاقتصادي والبُعد السياسي والبُعد الثقافي. وتختلف درجة المعرفة العلمية لهذه الأبعاد الثلاثة. فمعرفة البُعد الاقتصادي أكثر تقدّماً بلا ريب. فقد أنتج علم الاقتصاد الأكاديمي أدوات تحليل للظواهر الاقتصادية لا بأس بها، وكذلك أدوات لإدارة الاقتصاد تتّسم بقدر من الفعالية. أما المادية التاريخية فقد وضعت هدفاً أبعد لنفسها واقترحت من أجل ذلك منظومة مفاهيم تلقي ضوءاً على طابع ومغزى الصراعات الاجتماعية التي تحدّد سير التطور الاقتصادي.

هذا، بينما لا يزال التحليل العلمي في مجال السياسة والسلطة أقلّ تقدّماً بلا شك. الأمر الذي ينعكس في الطابع التلفيقي للنظريات المقترحة في هذه المجالات. فلدينا هنا المذهب الوظيفي في السياسة ومجموعة من العلوم الفرعية المستدرجة منه مثل الجيوسياسية وتحليل النّظم... إلخ. وإذا كانت الأدوات التي أنتجتها هذه العلوم فعّالة بقدر ما من أجل إدارة بعض الأوجه للشؤون السياسية العملية، إلاّ أنها ما زالت تفتقر للمضمون العلمي فلا تستحق أن تعتبر عناصر صحيحة لمنظومة فكر ناقد. ولقد اقترحت المادية التاريخية، هنا أيضاً فرضية تخصّ العلاقة العضوية بين القاعدة المادية (البناء التحتي) وبين البناء الفوقي السياسي والإيديولوجي. وإذا استخدمت هذه الفرضية بأسلوب غير مبتذل أصبح المنهج خصباً وبنّاءً. هذا لا يعني، للأسف، أنّ المدارس

الماركسية قد نجحت فعلاً في إنماء مفاهيم تخصّ مجال السلطة والسياسة (أي ما يمكن تسميته نظرية أنماط السلطة) متماثلة من حيث القدرة التفسيرية مع منظومة المفاهيم الخاصة بنظرية أنماط الإنتاج. إن المذاهب الماركسية الدارجة لم تفعل ذلك إلى الآن. وكل ما لدينا في هذا المجال إنما هو اقتراحات جزئية مثل الأطروحات التي قدمتها الفريدوماركسية. وإذا كانت هذه المساهمات قد ألقت بعض الضّوء على جوانب مجهولة لإشكالية السلطة، إلاّ أن طابعها الجزئي يحول دون اعتبارها في وضع نظرية عامة. خلاصة القول إن ميدان السلطة لا يزال في حالة أرض بور بحاجة إلى حراثة فعلية.

ليس اختيار ماركس لعنوان الفصل الأول لرأس المال ـ وهو السلعة صنم ـ خياراً عشوائياً بل يرتبط بأهم اكتشافات ماركس عن سرّ المجتمع الرأسمالي، وهو أن الجانب الاقتصادي في هذا النظام يحدّد الجوانب الأخرى للواقع الاجتماعي بشكل مباشر، بحيث إن هذه الجوانب الأخيرة تبدو وكأنها ناتج التكيّف لمقتضيات آليات الاقتصاد. هكذا توصّل ماركس إلى مفهوم الاستلاب السلعي وإلى إدراك كيف يعطي هذا الاستلاب مضموناً محدّداً ودقيقاً لإيديولوجيا الرأسمالية. على خلاف ما هو عليه في المجتمعات السابقة على الرأسمالية حيث يحتل البعد السياسي والايديولوجي مكانة الصدارة البيِّنة. كأنَّ هذا البُعد هو الذي يحدّد هنا الجوانب الأخرى، أو كأنّ البُعد الاقتصادي هو الذي يتكيّف هنا لمقتضيات السلطة. على الأقل تظهر الأمور على أنها كذلك. لا يعني هذا القول إن الواقع المادي ليس هو ـ هنا أيضاً ـ المحدّد في آخر الأمر لمضمون السياسة والإيديولوجيا، إذ إن ظاهرة هيمنة شؤون الإيديولوجيا هي نفسها ناتج قصور نمو قوى الإنتاج وشفافية علاقات الإنتاج[1].

فإذا كتبت نظرية هذه النظم لوجب أن يكون عنوان الكتاب «السلطة» (بدلاً من رأس المال بالنسبة إلى النظام الرأسمالي) ولوجب أن يكون عنوان فصله الأول «السلطة صنم» (بدلاً من السلعة صنم).

إلا أن هذا الكتاب لم يُكتب بعد ـ فليس لدينا في مجال تحليل السلطة ما يقرب منهج ماركس في ما يخص تحليل آليات الاقتصاد الرأسمالي، وهي أطروحة

دقيقة مثل ميكانسم الساعة. فلم تنتج الماركسية نظرية للسلطة كما أنتجت نظرية للاقتصاد الرأسمالي. وكل ما لدينا في هذا المجال إنما هو مجموعة تحاليل ملموسة تخصّ العلاقة بين السياسة والاقتصاد في ظروف عينية خاصّة بمرحلة محدّدة من تاريخ مجتمع رأسمالي معيَّن. على سبيل المثال لا الحصر لدينا كتابات ماركس عن تطوّر الحوادث السياسية في فرنسا خلال بعض مراحل القرن التاسع عشر. وقد أوضح ماركس في هذه المناسبة تواجد احتمال تناقض بين مقتضيات تراكم رأس المال وعقلانية السلطة.

أمّا البُعد الثقافي فهو البُعد الأقل تقدّماً في المعرفة العلمية له، لدرجة أنه لا يزال محفوفاً بالأسرار الخفيّة. ولا تعدو كون الملاحظات الامبرية في هذا الصّدد ـ مثل تلك الملاحظات عن الأديان التي نجدها أحياناً في بعض كتابات علم الاجتماع ـ تأملات تقوم على الحدس إلى حد كبير. ويترتب على ذلك أنّ النظريات المقترحة في مجال الثقافة لا تزال تدور في فلك ما أسمِّيه «بالتشويه الثقافوي». أقصد من وراء هذا التعبير لفت النظر إلى أنّ هذه النظريات تقوم على فرضية تواجد عناصر ثقافية ثابتة تتعدّى مراحل التطوّر التاريخي. ولذلك لا يوجد تعريف مقبول بشكل عام لِما هو مجال الثقافة بالتحديد، إذ إن هذا التعريف يتوقّف على نظرية التطوّر الاجتماعي التي ينتمي المفكر إليها، ولو ضمنياً. فهناك، إذن، من يركّز المجهود على كشف العناصر المشتركة في تطور جميع المجتمعات البشرية ومن ـ على عكس ذلك ـ يفضّل التركيز على البحث عن العناصر المميّزة وخصوصيات مختلف المجتمعات.

وفي هذه الظروف لا تزال عملية تمفصل الأبعاد الثلاثة للواقع الاجتماعي ـ أي إدراك جدلية تطوّره الإجمالي ـ من الأمور المجهولة إلى حد كبير. فلا تتجاوز معرفتنا لهذه الأمور البديهيات أو الأحكام المرتفعة التجريد. مثل ذلك الحكم أنّ البناء التحتي يُحدّد «في آخر الأمر» طابع المجتمع الإجمالي. فلا تمنع تلك القاعدة العامّة بالتحديد «في آخر الأمر» من قبل الأساس المادي في جميع الأحوال، من القول إن العلاقة بين البناءين التحتي والفوقي لا تناظر في النُّظُم السابقة على الرأسمالية ما هي عليه في الرأسمالية. فالاكتفاء بتأكيد المبدأ المجرّد لا ينفع كثيراً في فهم أهم الاختلافات بين الرأسمالية وما سبقتها من نظم اجتماعية.

يضاف أن المجال الثقافي لا يزال محفوفاً بالأحكام العاطفية أو المسبقة والرؤى الرومانتيكية. وسوف يظلّ الأمر على هذا النمط إلى أن تقطع المعرفة العلمية لمجال الثقافة خطوات بعيدة لم تقطعها بعد.

2 ـ لسنا نحن هنا في هذا الكتاب بصدد اقتراح «نظرية شاملة» تعالج مشكلة مكان ودور البُعد الثقافي في التاريخ. فلا يزال التوصّل إلى هذا الهدف بعيداً، ويتطلّب مجهوداً جماعياً طويل النفس. وبالتالي سوف نكتفي بإبداء عدد من الملاحظات حول منهج دراسة البُعد الثقافي، آملين أن تكون هذه التأمّلات مفيدة من أجل تطوير نظرية التطوّر الاجتماعي بحيث إنها تتيح دوراً هاماً للبُعد الثقافي فيه. سوف نقدّم هذه الملاحظات من خلال رؤية نقدية لمختلف النظريات المقترحة في هذا المجال، سواء أكانت رؤية الغرب السائدة أم بعض الرُّؤى التي ينعكس فيها رفض العالم الثالث (خصوصاً عالمنا العربي الإسلامي) للنظريات الأوروبية الأصل. من هنا اختيارنا للعنوان التحتي لهذا الكتاب، وهو عنوان مزدوج يشير إلى نقد الرؤية الأولى التي نعتبرها «أوروبية التمّركز» وكذلك إلى نقد الرؤية المعكوسة التي تبدو لنا ناتج تشوّه «ثقافوي» مُناظر للتشوّه الأوروبي التمركز. فهذا «التمركز الأوروبي المعكوس» (أو بعبارة أخرى «الاستشراق المعكوس») إنما هو سمة يتّصف بها كثير من التيارات الفكرية في العالم الثالث المعاصر، وهي تيارات «ترفض» النظرة الغربية دون أن تتحرّر من جوهر المنهج المقترح منها ضمنياً. فتظل هذه النظرات العالمثالثية نظرات «إقليمية» الطابع، عاجزة عن أن تقدّم نظرية عامّة عالمية الآفاق لتحلّ محل الرؤية الغربية السائدة.

إن نقطة انطلاقنا في هذا النقد المزدوج هي الاعتراف بأن العالم الذي نعيش فيه قد أصبح تدريجياً ـ ابتداء من القرن السادس عشر ـ رأسمالي الطابع في جوهره، شئنا أم أبينا. وبالتالي ينبغي أن يقوم تحليله العلمي انطلاقاً من هذه المعرفة.

ويترتب على ذلك أن الرأسمالية قد خلقت حاجة إلى إيديولوجيا عالمية الطابع من خلال توسّعها على صعيد العالم. ولهذه الحاجة وجهان: **أوّلهما**، يخصّ

مستوى التحليل العلمي للمجتمع الذي يتطلب، منذ عصر النهضة الأوروبية فصاعداً، كشف القوانين العامّة التي تحكم تطوّر جميع المجتمعات البشرية؛ وثانيهما، يخصّ مستوى المشروع الاجتماعي المطلوب الذي ينبغي أن يخاطب فعلاً جميع شعوب العالم المعاصر وهو مشروع يتطلّب بدوره تجاوز الحدود التاريخية للرأسمالية.

فما هي هذه الحدود التاريخية؟

لا ريب أن إدراك طابعها يتوقف على تصوّر المحلل لماهيّة الرأسمالية نفسها. وهنا نتصدّى لأسلوبين اثنين في مواجهة المشكلة. فبعضهم يركّزون على ماهية نمط الإنتاج الرأسمالي المعتبر على أعلى مستوى من التجريد؛ أي بمعنى آخر يركّزون على التناقض بين العمل ورأس المال. وبالتالي يحدّدون الحدود التاريخية للرأسمالية من خلال تناول هذا التناقض الرئيسي. ويفرض هذا الأسلوب نظرة «تحوّلية» في التاريخ، بمعنى أنه يؤدي إلى أنه على المجتمعات المتخلفة أن تلحق بالمتقدّمة قبل أن تنضج فيها شروط تجاوز حدود الرأسمالية. هذا هو الأسلوب الأول. أما الأسلوب الثاني فيركّز على ما أسميته «الرأسمالية الموجودة حقيقة» بمعنى المنظومة العالمية التي خلقتها الرأسمالية في توسعها، والتي تتسم باستقطاب وتناقض بين المركز والأطراف وهو تناقض لا يمكن تجاوزه في إطار الرأسمالية. ومن هذه الزاوية يصبح هذا التناقض بين المركز والأطراف هو الذي يحتلّ مكانة الصدارة والذي يحدّد الحدود التاريخية للرأسمالية.

قطعاً لا يقبل الجميع هذا الأسلوب في طرح المشكلة.

فلدينا ـ أمام التحدي الذي طرحه التوسّع الرأسمالي العالمي ـ ثلاثة مواقف هي الآتية:

أولاً، هناك نظرة هؤلاء الذين يرفضون مبدئياً مفهوم العالمية وآفاقها. وعدد هؤلاء أكثر ممّا يتصوّره الكثير. فهم الذين يؤكّدون «الحق في التباين» ويذهبون من هنا إلى تمجيد الثقافات الإقليمية والتراث التاريخي للشعب الذي ينتمون إليه دون عمل حساب للنسبية الضرورية، الأمر الذي يؤدي بدوره إلى قبول

الفكرة أن هذه الثقافات تقوم على عوامل ثابتة تتعدّى تغيّر الظروف التاريخية. ولا شك أن هذا الموقف ـ المعلن أو المضمر ـ يلغي المشكلة أصلاً ويؤدّي إلى تفتّت النظرية الاجتماعية إلى مجالات عديدة مستقلّة عن بعضها البعض وإلى هيمنة المنهج الإمبري الضيّق في كل مجال من هذه المجالات. هذا هو ما أسميته «التشوّه الثقافوي» الذي أرى نموذجاً له في التمركز الأوروبي السائد في الفكر الغربي من جهة ونموذجاً آخر له في التيارات الفكرية السلفية التي تغلق نفسها في التراث المحلّي من الجهة الأخرى.

ثانياً، هناك نظرة التيار الأوروبي التمرّكز السائد الذي يلغي المشكلة، هو الآخر، بقوله إن الإجابة للتحدّي موجودة، وإن أوروبا اكتشفتها. فهي نظرية تعلن شعاراً يتلخّص في الجملة الآتية: «اقتدوا الغرب، فهو أحسن العوالم الموجودة». أقول إن هذه النظرة للمشكلة هي طوباوية في آخر أمرها. أقصد أنها قائمة على عدم الفهم لماهيّة الرأسمالية «الموجودة فعلاً»، وبالتالي هي نظرية تقترح هدفاً مستحيلاً ومرفوضاً من قبل الشعوب التي هي ضحايا هذا النظام «الأمثل». أقول، إذن، إن الاقتداء مستحيل دون تغير جوهري في المبادىء التي يقوم عليها النظام العالمي نفسه.

ثالثاً، هناك موقف هؤلاء الذين يعتبرون أن التساؤل في الأمر ضروري. وأن المجتمع العالمي المعاصر يواجه مأزقاً خطيراً فعلاً. ـ أعتقد أن القارىء قد أدرك أنني أضع نفسي في هذه المجموعة ـ يقوم هذا الموقف على الفكرة أن التاريخ لا نهاية له. وأن التغيّر والتطوّر لا يقفان عند حدّ معيّن. وأن المعركة بين القوى الاجتماعية المحافظة التي تميل إلى إيقاف التطوّر وبين القوى التي تدفع إلى الأمام هي معركة دائمة. وأن جميع النظريات الاجتماعية والإيديولوجيات تنخرط في هذا التضاد الذي لا مفرّ منه. وأن التمركز الأوروبي يمثّل بالتّحديد ميلاً إلى إيقاف التاريخ عند الحدّ الذي بلغه العالم المعاصر من خلال التوسّع الرأسمالي الموجود فعلاً. وأن النظريات العالمثالثية السلفية ترفض هذا العالم غير المتساوي دون أن تقترح بديلاً عالمي الطابع ليحل محلّه.

لا يرجع ظهور الميل إلى العالمية إلى عصر النهضة الأوروبية. فلهذا الميل تاريخ طويل سابق ثم تطوُّر لاحق لم ينتهِ بعد. وبالنسبة إلى منطقتنا (أقصد المنطقة

التي تشمل أوروبا من جانب والعالم العربي الإسلامي من الجانب الآخر) سوف أبيّن في هذا الكتاب أن فكرة العالمية قد تبلورت على خمس مراحل متتالية هي: مراحل الهيلينية فالمسيحية فالإسلامية فعصر فلسفة الأنوار ثمّ عصرنا المعاصر وتكوين الفكر الاشتراكي والماركسي.

وتمثّل العصور الثلاثة الأولى المذكورة مرحلة تاريخية تحضيرية عظيمة، جليلة الشأن، ظهر في خلالها ـ ولأول مرّة ـ مفهوم عالمية الإنسان، أي مفهوم البشر ذو الشخصية الفردية المتساوية أخلاقياً مهما كانت أصوله من حيث العرق والجنس وأوضاعه الاجتماعية. وكان هذا التحضير التاريخي ضرورياً للظهور اللاحق لمفاهيم الحرية الفردية والمساواة الحديثة.

على أن هذا التطوّر لا يمثل تجسيداً لفكرة التقدّم المجرّدة كما تصوّره هيجل. فلا يسود مفهوم العالمية وحيداً بل لا يمكن فصله عن مفاهيم أخرى تحكم معاً المجتمع. وكذلك فإن تقدّم قوى الإنتاج والأشكال الاجتماعية التي تصحب هذا التقدّم هي التي تحدّد مضمون الإيديولوجيات المعتمدة على هذه المفاهيم. وبالتالي هي التي تعطي لها معنى ملموساً والتي تحدّد تناقضاتها. وتضع لها حدوداً تاريخية.

هكذا، اقترحت الميتافيزيقيات الخراجية الهيلينية والمسيحية والإسلامية مفهوم العالمية في مجال المسؤولية الأخلاقية الفردية وأزلية الروح. إلى أن أتى عصر التنوير فطوّر المفاهيم البورجوازية للحرية والمساواة، بحدودها المفروضة عليها في إطار النظام الرأسمالي. ثم ظهرت الاشتراكية بفروعها المختلفة من الطوباوية والماركسية والإصلاحية. فقدّمت نقد مفاهيم الحريّة والمساواة والفرديّة البورجوازية انطلاقاً من نقد حقيقة المجتمع الرأسمالي واقترحت مضموناً جديداً أرقى لهذه المفاهيم، وهو مضمون يفترض تجاوز الرأسمالية وإقامة مجتمع لا طبقي على صعيد عالمي.

وجدير بالذكر هنا أن المرحلة اللاحقة لا تلغي السابقة بل تستوعبها وتتجاوزها. فعلى خلاف النظرة العلمويّة للمذهب الموضوعي للقرن التاسع عشر، فإن فلسفة التنوير ثمّ الماركسية لم تنهِ الميتافيزيقيا بل اقتصرت بتقنين مكانتها وتحديدها.

الفصل الأوّل

الثقافات الخراجية المركزيّة والطرفيّة

أُقدّم في هذا الفصل أطروحة تخصّ تاريخ التبلور التدريجي لما أسميته «الإيديولوجيا الخراجية» الخاصة بمنطقتنا (أقصد المنطقة التي تشمل العالم العربي والإسلامي من جانب، وأوروبا من الجانب الآخر)، مفادها أن نقطة الانطلاق في هذا التكوين ترجع إلى عصر الهيلينية في أعقاب توحيد ثقافات الشرق القديم (مصر وبلاد ما بين النهرين وفارس واليونان) ودمج أهم عناصرها كمساهمات جوهرية في تبلور الميتافيزيقيا الخراجية. وقد مهّدت الفلسفة الهيلينية السبيل للنشر اللاحق للمسيحية ثم الإسلام في المنطقة. ذلك من خلال تهيئة جوٍّ مناسب وبتقديم مفاهيم ذات مغزى عالمي تخاطب البشر بكليّته.

هكذا، أخذت الإيديولوجيا الخراجية أشكالاً متتالية (هي الهيلينية ثم المسيحية الشرقية ثم الإسلام) اعتبرها أشكالاً مركزية (بمعنى أنها مكتملة). فكان إقليم شرق حوض البحر المتوسط يمثِّل قلب منظومة المجتمعات الخراجية في المنطقة، بينما اتّخذ نمط الإنتاج الخراجي في مناطق الأطراف في الغرب الأوروبي شكلاً غير مكتمل ـ وهو الشكل الإقطاعي. هكذا انتقلت الإيديولوجيا الخراجية من الشرق إلى الغرب حيث اتّخذت شكلاً طرفياً في صورة المسيحية الغربية (الرومانية).

القسم الأوّل

تكوين الإيديولوجيا في منطقة البحر المتوسّط

1 ـ المراحل الثلاث للفكر الإيديولوجي:

أودّ أن أتناول في هذا القسم بعض أوجه تاريخ ما يمكن تسميته بالفكر الإيديولوجي العام، ويشمل هذا التعبير كلاً من مناهج الفكر العلمي وهياكل الفكر الفلسفي والديني وعلاقاتها المتبادلة. وقد مرّ هذا الفكر الإنساني العام بثلاث مراحل سوف أبيّن فيما يلي ما يبدو لي من أهم مضامينها وخصوصياتها. هذه المراحل الثلاث هي الآتية: المرحلة القديمة ثم المرحلة الوسيطة ثم المرحلة الحديثة.

وبادىء بدء أودّ أن أوضح أن التحليل المعتبر هنا والخصوصيات التي سوف أجتهد للتوصل إليها تخصّ فقط منطقة معينة من العالم، وهي المنطقة التي تشمل أوروبا وشمال أفريقيا والشرق الأوسط فهي تلك المنطقة التي ازدهرت فيها بالتتبع حضارات العصر القديم (مصر والهلال الخصيب وفارس واليونان وروما) ثم العصور الوسيطة المسيحية والإسلامية ثم عصر الرأسمالية الأوروبية الحديثة.

إن التعقيب المذكور، وكذلك تشخيص المراحل الذي سوف نتوصّل إليه، لا يخصّان المناطق الأخرى للعالم، من الهند والصين وأفريقيا السوداء وأمريكا الهندية، فلا يصحّ إذن تَعْميم هذه النتائج وإعطاؤها قيمة عالمية شاملة.

ولنلخص سمات الأرضية التي ننطلق منها في هـذا التحليل في النقـاط الأربع الآتية:

أولاً: لا أضع القطيعة التي تفصل العصر القـديم عن العصر الوسيط حيث تضعهـا عادة كتب التـاريخ الأكـثر رواجاً، أي في عصر تـدهور الإمـبراطـوريـة الرومانية الغربية في القرون الميلادية الأولى. فأرى أن هذه القطيعة ترجع حقيقة إلى عصر الإسكنـدر الكبير عنـدما تمَّ تـوحيد الشرق القـديم في ظـل الحضـارة الهيلينية (أي ثلاثة قرون قبل الميلاد). وبالتالي يشمل العصر الوسيط الحضارات المتتالية الآتية: الهيلينية (وهي تشمل بدورها روما) ثم البيـزنطيـة (أي المسيحية الشرقية) ثم الإسلامية (وتشمل العصر العثماني) ثمّ المسيحية الغربية الإقطاعية.

فأرى أن وضع القطيعة في أواخر تاريخ الإمبراطورية الرومانية ينبع من حكم مسبق يعطي قيمة تحول كيفي له طابع عام لظهور المسيحية: وهذا غير صحيـح بالنسبة إلى المنطقة بأجمعها وإن كان ذلك صحيحاً بالنسبة إلى أوروبا إذ تنـاسبت هذه القطيعة هنا مع الانتقال من الهمجية ـ بالنسبـة إلى الشعوب الأوروبيـة من الغاليين والرومان والصقالبة ـ إلى المجتمع الطبقي المنـظّم الذي اتخـذ في ظروف هذه المنطقة شكلاً إقطاعياً. هذا، بينما هذه القطيعـة لم تزامن تغيـراً أساسيـاً في الشرق (الذي أصبح بيزنطياً وإسلامياً) فإن إعطاء طابع عام لهـذه القطيعـة ينبع إذن من نظرة تعسفية أوروبية التمركز.

هكـذا أيضاً بالنسبة إلى القـطيعة التي يمثّلهـا ظهور الإسـلام. فهنا أيضـاً لم تـلازم هذه القـطيعة تغـيّرات حضاريـة ذات أبعـاد متـماثلة بـالنسبـة إلى الشرق المتحضّر الذي أسلم من جهة، وبالنسبة إلى الجـزيرة العـربية نفسهـا حيث نشأ الإسلام من الجهة الأخرى.

ثانياً: لا تناسب القطيعـة التي وضعناهـا للفصل بـين العصر القديم والعصر الـوسيط تحوّلاً جـذرياً في طـابع نمط الإنتـاج. فـإن نـظريـة أنمـاط الإنتـاج التي اقترحتها في هذا المجال لا تعلّق أهمية جوهرية على تتابع نمطيْ الإنتـاج العبودي ثم الاقطاعي وهو تتابع رائج في كثير من كتب التاريخ. وقـد سبق رفضي اعتبار هذا التتابع على أنه ضرورة تنطبق عـلى جميع الحضـارات، كما رفضت أطـروحة

تجاور «الطريقين» الغربي والآسيوي، وهي ـ كما هـو معروف ـ أطـروحة تـذهب إلى أن هناك تعارضاً جوهرياً بـين التتابـع عبوديـة/ إقطاعيـة الخاص «بـالغرب» والمنفتـح على التقـدّم اللاحق من جهـة، وبـين دوران نمط الإنتـاج «الآسيـوي» الذي سدّ باب التقدم من الجهة الأخرى. فقد اقترحت بديلاً لهاتين الأطروحتين مفاده أن جميع أشكال المجتمعات الطبقية السابقة على الرأسـمالية لا تعـدو كونها أشكالاً خاصـة لنمط إنتاج وحيـد أسميته نمط إنتـاج خراجي. وكنت أرمي من ذلـك إلى التركيـز على السـمات المشتركـة لجميـع هـذه الأشكـال، وهي سـمات معكوسة لسمات نمط الرأسمالية اللّاحق. فقد رأيت أن الفرق الجوهـري هنا هـو بـين شفافيـة ظاهـرة الاستغلال الاقتصـادي التي نجـدهـا في جميـع المجتمعـات الطبقية السابقة على الرأسمالية من جهة، وبين غيـاب تلك الشفافيـة في المجتمع الرأسمالي من الجهة الأخرى. ثم استدرجت من هذه الملاحظة تـابعة مفـادها أن المستوى الإيديولوجي هـو المستوى المهيمن مبـاشرة في المجتمعات السـابقة عـلى الرأسمالية بينما المستوى الفعّال مباشرة في الرأسـمالية هـو المستوى الاقتصـادي. ومن هنا أيضاً رفضي اعتبار العبودية على أنها تمثل «مرحلة ضرورية سابقة» تليها مرحلة الإقطاعية، وتناسب هذا التتابـع المزعـوم مع مـراحل متتـالية لنمـوّ قوى الإنتاج. أمّا نمط الإنتاج الخراجي فهـو نمط ارتدى أشكـالاً مختلفة عـديدة ومنهـا بالطبع الإقطاعية الأوروبية.

ثـالثاً: إن القـطيعة بـين العصر القديم والعصر الـوسيط المقترح الأخـذ بها، تخصّ إذن مجال تاريخ الفكر والتكوين الإيديولوجي، وتحـدّد مراحـل التطوّر في هذا المجال. ليست هذه الأطروحـة إلاّ ناتجـاً منطقيـاً لِما سبق طـرحه. وبـالتالي وجب اعتبار هذه القـطيعة عـلى أنها نسبية فقط وليست مـطلقة. والمقصـود بهذا النعت هو أن التكوين الإيديولوجي للمجتمع الخـراجي لم يتبلور مرة واحـدة في فـترة وجيزة، بـل تشكّل بـالتدريـج وببطء. فبدأ هـذا التكوين في الـظهـور في حضـارات الشرق القديم ليبلغ نضـوجه في العصر الهيليني. ومنـذ ذلـك العصر اتخـذ هذا التكوين، المكتملة بنيته، أشكالاً متتاليـة تقاسمت المنطقة بينها، وهي: الشكل الهيليني والمسيحي الشرقي (البيزنطي) والإسلامي والمسيحي الغربي.

رابعـاً: أمّا القـطيعـة التي تفصـل العصر الـوسيط عن العصر الحـديث فهي

لازمت فعلاً الانتقال من نمط الإنتاج الخراجي في شكله الاقطاعي إلى نمط الإنتاج الرأسمالي. وقد أدّى هذا التغير الجوهري بدوره إلى مراجعات حاسمة في وضع كل من الدِّين والعلم والفلسفة والأخلاق الاجتماعي من حيث مضمونها ومن حيث علاقاتها المتبادلة. وذلك بشكلٍ أساسي حدَّد سمات الفكر الحديث.

وأودّ في ما يلي إبراز هياكل نُظُم الفكر التي تخصّ كل مرحلة من المراحل المعتبرة. وسوف أركّز في ذلك على نُظُم الفكر العربي الإسلامي، بعد وضعها في الإطار التفسيري العام المطروح. فأرى أن هذا المنهج من شأنه أن يساعد على إدراك مغزى التحدي الذي يواجه عالمنا العربي الإسلامي المعاصر، كما أعتقد أن المنهج هذا يلقي بعض الضوء على إشكالية التناقض بين «التراث» و«المعاصرة» وهي موضوع يكثر الكلام فيه.

2 ـ العصر القديم:

لعلّ الحديث عن العصر القديم بصيغة المفرد أمرٌ مستحيلٌ. ولعله من الأفيد تناول العصور القديمة بصيغة الجمع. ذلك لأن الأماكن التي نشأ فيها نمو ملحوظ لقوى الإنتاج وحيث تبلورت فيها نُظُم طبقات ودولة صريحة ظلت معزولة بعضها عن بعض على خريطة المنطقة، فمصر القديمة، ثم بلاد ما بين النهرين والشام وفارس، ثم اليونان، قد تكوّنت على مدى ألوف السنين معزولة بعضها عن بعض. على أن هذا الانعزال كان نسبياً وغير مطلق بالطبع، وكذلك أن هذا الانعزال كان أكثر وضوحاً في أقدم تلك الحضارات (مصر وبلاد ما بين النهرين) بالمقارنة مع ما كان الأمر عليه في اليونان الذي ظهر خلال آخر الألفية قبل الميلاد.

ولفترة طويلة ظلّت هذه الحضارات جزراً في بحر من الهمجية المحيطة بها. ونقصد أن الشعوب الأخرى لم تخرج بعد عن مرحلة سيادة أنماط إنتاج جماعية، التي ذهبنا إلى أنها سبقت النُظُم الخراجية، بخلاف سيادة أشكال النّمط الخراجي في جميع حضارات المنطقة موضع الدراسة. ومن الطبيعي، إذن، أن نستنتج من هذه الملاحظة عن الانعزال أنّ كل واحدة من هذه الحضارات الشرقية القديمة لها سماتها الخاصة، فتتّسم بهيكل معين مختلف عمّا هو عليه في

الحضارات الأخرى. وفي هذه الظروف لعلّ البحث عن قاسم مشترك بينها في نُظم الفكر أصبح أمراً غير مُجد. بيد أن تشخيص سمات النُظم التي تلت وإبراز ما ظهر من جديد في مجال نظمها للفكر منذ العصر الهيليني هي عملية من شأنها أن تساعد على إبراز ـ عن طريق التعارض ـ السمات المشتركة للعصر القديم السابق، وهي بالذات، وإلى حدّ كبير، سمات معكوسة لسمات العصر الوسيط اللاحق.

ونرى أن هذه السمات المشتركة للعصر القديم هي الآتية:

أولاً: إنها سمات يشترك فيها جميع الشعوب في المنطقة وخارجها، سواء أكانت هذه الشعوب لم تخرج بعد من مرحلة الهمجية (الغاليون والجرمان والصقالبة والبربر والعرب) أم كانت متحضرة (المصريون، الأشوريون والبابليون، الفينيقيون، الفرس، اليونانيون) ـ أي بعبارة أخرى ليس هناك فرق جوهري بين نظم الفكر في المجتمعات البدائية ـ القائمة على نمط إنتاج جماعي ـ وبين نظم فكر المجتمعات الخراجية في مرحلتها الأولى، أي السابقة على الهيلينية. هناك طبعاً فروق كمية في مستوى النموّ المادي المحقّق، بعضها له أهمية تُذكر، وكذلك حدث أحياناً فتح ثغرات ترتب عليه تقدّم كيفيّ. إلاّ أن هذا التقدّم قد انحصر في مجالات فرعية ولم يكسب بعد طابع الشمولة، كما سنرى فيما يلي:

ثانياً: كانت هناك بالطبع ممارسات علمية تجريبية، ولو أن الفكر العلمي لم يخرج بعد عن مرحلة طفولته. إذ إن الممارسات التجريبية ـ خصوصاً في مجال الزراعة والري والملاحة، والبناء، والإنتاج الحرفي للنسيج والفخار والمعادن ـ إنما هي في واقع الأمر سرّ تقدم الإنسانية. كما أن درجة فعالية هذه الممارسات تتوقّف على مستوى نمو قوى الإنتاج، فهي ـ أي تلك الممارسات ـ سبب ونتائج التقدم في آن واحد. إلاّ أن هذه الممارسات لم تؤدِّ ـ لفترة طويلة ـ إلى التعميم والتجريد العلمي. يُضاف أن المجتمعات المختلفة المذكورة لجأت في كثير من الأحيان إلى الاستعارة الناجحة من غيرها. وعلى سبيل المثال نعلم أن كثيراً من المبتكرات المصرية الأصل قد وجدت سبيلها في المنطقة بجمعها. وقد

كان قدماء الإغريق مدركين تماماً أهمية هذه الاستعارات.

ثالثاً: لم تزل البنيات الميثولوجية الخرافية تخصّ كل حضارة بمفردها. والمقصود بالميثولوجيات هو تلك الهياكل العامة التي تطرح إجابات كاملة عن الأسئلة المتعلِّقة بتكوين الكون ونشأة الإنسان، وبالأخص تلك التي تخصّ تكوين الشعب صاحب الميثولوجية المذكورة. كما أن هذه الهياكل تضم أيضاً تأمّلات حول المبادىء التي يقوم عليها النظام الاجتماعي، فتعطي له شرعية، بالأخص في مجال تقسيم العمل وتنظيم شؤون العائلة والسلطة. إلخ. إن تلك النّظم العامة ـ التي نراها نحن المعاصرين على أنها «خرافات» ـ لم تكتسب بعد بُعداً إنسانياً بل ظلّت محلية الطابع والمغزى، فلم تخاطب البشر بأجملهم بل اكتفت بتخاطب شعب معيّن على مفرده.

وكذلك لم توجد بالضرورة علاقة نظامية متماسكة بين الميثولوجيات المذكورة من جانب وبين الممارسات التجريبية للتعامل مع الطبيعة والتأثير الفعّال فيها من الجانب الآخر. فالسّمة الغالبة هنا هي التجاور بين معلومات جزئية ـ التي نعترف نحن بطابعها العلمي لكونها مستدرجة من ممارسة تجريبية ـ من جهة، وبين «معلومات» لا نعترف نحن بأنها علمية الطابع بسبب انعدام ربطها بأية عملية تجريبية تحقّقت صحّتها من خلالها من الجهة الأخرى.

إن مختلف الميثولوجيات تتعادل من حيث الكيف في هذا المجال، وذلك مهما كانت درجة نمو الحضارة (المقاس بمستوى نموّ قوى الإنتاج وتبلور نظم الدولة واستخدام الكتابة. . . إلخ). فلا فرق من هذه الزاوية بين ميثولوجية أوزيريس وإيزيس لمصر القديمة وميثولوجية الإغريق أو ميثولوجية القبائل البربرية، أو ميثولوجية اليهود (أسطورات التوراة). وكون بعض تلك الميثولوجيات قد عايشت العصر القديم (وهو شأن أسطورات التوراة مثلاً)، فأدرجت في الفكر الوسيط اللاّحق، إنما لا يعطي لها طابعاً مختلفاً متفوقاً على غيرها.

رابعاً: تواجد هناك بالطبع أيضاً فكر اجتماعي. إلاّ أن هذا الفكر لم يكسب بعد طابعاً علمياً، بل أكثر من ذلك، لم تكن المجتمعات واعية بأن مجال العلاقات الاجتماعية يمكن أن يكون موضوع دراسة علمية في ذاتها. فكان الفكر

الاجتماعي يكتفي بمنح شرعية للوضع القائم الذي نظر الناس إليه على أنه أبديّ. وبالتالي لم يُنضج بعد مفهوم التقدم نضوجاً صحيحاً.

ورغم اشتراك جميع الحضارات المذكورة في هذه السمات ينبغي ذكر الخطوات التي تحقّقت هنا وهناك، والتي بشّرت بالبنيات الإيديولوجية وهياكل الفكر اللاحقة. وسوف أذكر في هذا الشأن خطوات التقدم الآتية.

أنتجت الحضارة المصرية القديمة، قبل غيرها، مفهومي الحياة الأزلية والعدالة الإلّهية المؤسسين بدورهما على مفهومي الخير والشرّ. وأرى أن هذا الإبداع قد مثّل خطوة عظيمة إذ فتح باباً لظهور البُعد الإنساني العمومي في الفكر. فالخطاب عن أزلية النفس البشرية موجّه للإنسانية دون استثناء. أمّا الشعوب الأخرى، بما فيها الإغريق في المرحلة السابقة على الهيلينية، فلم تصل بعد إلى حكم سافر في موضوع ما أطلق عليه في ما بعد اسم «النفس البشرية». فظلّت تصوراتهم عما يحدث بعد الوفاة ملتبسة وغير حاسمة، فكان الرأي السائد يخشى «أرواح الأموات» التي رأى الناس أنها قادرة على التدخل في شؤون الأحياء وإلحاق الضرر بهم. ونرى هنا مدى التقدّم الذي مثّله إبداع مفهوم «النفس السرمدية للبشر» والذي يلازمه مفهوم الحكم المشخّص الأبدي بالجزاء والعقاب بعد الوفاة وإقامة هذا الحكم على مبادىء أخلاقية ذات بُعد إنساني عمومي تنطبق على جميع الناس، وعلى فحص الدوافع الداخلية لأعمال الأفراد خلال حياتهم. فليس من المهم هنا أننا ـ في عصرنا المعاصر ـ لا نرى في مذهب أزلية النفس ولا في الحكم الإلّهي العادل أكثر من عناصر إيمان ديني وأننا لا نقبل أنها «واقع أثبته العلم». فيظل الإبداع الأخلاقي المصري مفتاح فكر الإنسانية اللاحقة. غير أن هذا الإبداع لم يصبح فكرة مقبولة إلاّ بعد مرور قرون عديدة. وسوف نجد في ما بعد نموذجاً عن العقبات التي وقفت في سبيل الإقتناع بهذه الفكرة حينما نهجت نقاشات المسلمين حول «الجهنم والجنة ومسؤولية الفرد والجبرية... إلخ»، وهي من أهم أركان الإيمان الرفيع.

أقول إن البُعد الحقيقي لما أتت مصر به يتواجد بالتحديد في هذا الإبداع الأخلاقي ذي المغزى الإنساني العمومي، لا في إبداع «التوحيد» الإلّهي الذي

حققه الفرعون المعروف أخناتون. على خلاف الرأي السائد القائل إن أهم إنجاز الحضارة المصرية في المجال الذهني هو توصلها إلى المفهوم التوحيدي، فأدى بكل بساطة أن مفهوم الفعل الإنساني والعدالة الإلهية يتماشى مع أشكال مختلفة للإيمان الديني، بما فيها المذهب الوحدي للوجود الذي هو مذهب يرى أن العالم الظاهر يعلن عن ذات الله، فيرفض بالتالي التمييز بين الله وظواهر العالم. أما مفهوم التوحيد كما تجلّى في صيغة إبداع أخناتون والذي فرض نفسه في ما بعد في منطقتنا ـ ولا في غيرها ـ فلعلّه إنتاج بسيط شبه منطقي للسلطوية المطلقة التي اتسمت بها مصر القديمة، قبل غيرها بسبب تقدّمها المبكر في إقامة البنية الخراجية. فلا استغراب، إذن، أن مبدأ التوحيد أصبح في ما بعد أحد المفاتيح للبنية الإيديولوجية الخراجية في العصر الوسيط في المنطقة بأكملها.

أما تصدير مبدأ التوحيد إلى الشعوب الأقل تقدماً في سبيل إتمام البناء الخراجي، فقد صار عقيماً. وتمثّل اليهودية نموذجاً بارزاً لهذا الحكم. فمن المعروف أن اليهودية أُقيمت على الاستعارة لهذا المبدأ من مصر القديمة، ولم يمنع ذلك بقاء اليهودية قائمة على مبادئ أساسية بدائية. فلم تتطوّر هذه الديانة إلى عقيدة تميل إلى العمومية، إذ اكتفت بأنها دين الشعب «المختار» فقط، وإن الله يخاطب هذا الشعب بمفرده دون غيره. كما أنها تمسكت بميثولوجيتها القديمة (التوراة). وأكثر من ذلك فإنها لم تتوصل بشكل واضح إلى مبدأ العدالة الإلهية كما توصّل المصريون إلى فهمه. ونلاحظ مع ذلك أن اليهود (وبالتالي اليهودية) قد استفادوا في ما بعد أولاً، من تقدم الفكر الإسلامي في هذا المجال (خصوصاً في عصر ازدهاره في الأندلس)، ثم من تقدّم الفكر المسيحي في المجال الغربي، لدرجة أنهم قاموا بمراجعة إيمانهم الأصيل وأوّلوه تأويلاً متجدّداً كما سبق أن كتبته[2].

أما اليونان فقد سار بعددٍ من الخطوات الواسعة في مجالات مختلفة. مع أن هذه الإنجازات لم تتلاقَ في بناء متكامل إلّا في ما بعد خلال المرحلة الهيلينية التي تفتح العصر الوسيط. وتخصّ هذه الإنجازات كلاً من مجال التجرد العلمي وفلسفة الطبيعة والفكر الاجتماعي.

كان لا بد من الممارسة التجريبية ـ وهي قديمة قدم الإنسانية ـ لطرح التساؤل والتوصّل إلى التجريد على ذهن البشر. وقد تمّ أول تقدم في سبيل التجريد العلمي بمناسبة نشأة علم الفلك والحساب الرياضي، تلتها فروع علم الكيمياء والفيزياء. ومن المعروف أنّ معلومات حضارات بلاد ما بين النهرين في الفلك، والممارسات الحسابية لقدماء المصريين والرياضة الإغريقية، قد مثّلت أهم الإنجازات في المعرفة العلمية لغاية ازدهار علوم العهد العربي الإسلامي ثم العصر الحديث. وفي هذا المجال سبق الإغريق احتياجات الممارسة التجريبية البحتة. وبالتالي أخذت الرياضة تغذّي نفسها من نفسها وتتطور بحركة ذاتية. هكذا أصبحت الرياضة تلهم الفصول الأولى لعلم المنطق. إلّا أن كون الرياضة هذه غير مرتبطة بالممارسة واحتياجاتها قد شجّعت أيضاً على انزلاقها في اتجاه الوهم والخرافة. على سبيل المثال: نجد في كتابات الهرمسية حول «القوة السحرية للأرقام وأسرارها» نموذجاً لهذا الانزلاق الذي كان تفاديه عسيراً في ظروف العصر. وسوف نرى أن الفكر الوسيط قد ورث الكثير من هذه النظرات السحرية وأدمجها في بنيته المتيافيزيقية.

ثمة تلاقٍ أساسي قد لعب دوراً حاسماً في تاريخ الفكر اللاحق. ونقصد ذلك التلاقي بين الرياضة وعلم المنطق الجديد من جانب، وبين الممارسة التجريبية من الجانب الآخر. إن هذا التقابل هو في الواقع مصدر نشأة فلسفة الطبيعة التي أثبتت قدرتها على أن تحلَّ محل الخرافات السابقة حول الخلق والكون. أقول هنا فلسفة الطبيعة ولا أقول الميتافيزيقية أي فلسفة ما بعد الطبيعة. ذلك لأن التقدم الفلسفي اليوناني في مرحلته الأولى، أي السابقة على الهيلينية، قد أنتج فلسفة الطبيعة ولم ينتج فلسفة ما بعد الطبيعة. فلم تصبح هذه الأخيرة مرادفاً لكلمة الفلسفة بشكل عام إلّا في العصر الوسيط، إلى أن تفقد الميتافيزيقيا هذا الاحتكار في العصر الحديث.

تعتبر فلسفة الطبيعة محاولة تجريد تعطي طابعاً متماسكاً للمعرفة بجميع أوجهها، وذلك من خلال البحث عن تلك القوانين العامة التي تحكم مختلف أوجه الطبيعة. وسوف نرى، في ما بعد، أن نظرة فلسفة الطبيعة للكون تختلف عن نظرة الميتافيزيقيا الوسيطة اللاحقة اختلافاً جوهرياً. فلم تطرح فلسفة

الطبيعة أسئلة غيبية، بل اتسمت بطابع مادي، من تلقاء نفسها، كما أدركه تماماً ماركس وإنجلز. إذ قامت بتفسير العالم من خلال العالم نفسه أي دون إدخال عامل غيبيّ خارجي عليه.

هذا لا يمنع أنّ البحث عن تلك القوانين التي تحكم الكون إنما هو بحث محدود بحدود المعرفة المحقّقة، وهي دائماً نسبية. وجدير بالذكر أن الطابع النسبي للمعرفة هو أمر صحيح لكل عصر، مهما حقّق التقدّم العلمي من إنجازات. فالتقدم من هذه الزاوية تقدّم كمّي فقط، لا يلغي صيغة النسبية أبداً. ولذلك لا غرابة في أنّ محاولات فلسفة الطبيعة تشتمل دائماً على خطر قد يؤدي إلى تعميم سابق لأوانه وبالتالي إلى العقم. هكذا، أرى في محاولة إنجلز (وأقصد هنا كتابه عن «جدلية الطبيعة») نمطاً من هذا القبيل، لعلّها تدعو إلى التساؤل في المغزى الحقيقي لنظرية جدلية الطبيعة المزعومة.

ومع ذلك طرحت فلسفة الطبيعة مبدأ أزلية الكون ودوام حركته، وهو خطوة حاسمة في تقدّم الفكر. وذلك ابتداء من هيراقليت (الذي توفي عام 480 قبل الميلاد) إلى مذهب الذرة لديموقريط (الذي توفي عام 370 قبل الميلاد). وسوف نرى، في ما بعد، أن التوفيق بين هذا المبدأ وبين الإيمان الديني في العصر الوسيط (المسيحي والإسلامي) قد أثار نقاش معضلة صعبة.

لم ينجز الفكر اليوناني تقدّماً مماثلاً في مجال علم الاجتماع. بل لعلّه أحسّ فقط بأن هناك مجالاً للتساؤل، وذلك حينما طرح المؤرّخ توسيديدس أسئلة حول سببية الحوادث التي حضرها دون الاتكاء على العناية الإلّهية التي يستحيل معرفة حكمتها. حقيقة ترجع نشأة مفهوم التفسير العلمي للتاريخ إلى ابن خلدون الذي لا سابق له في المنطقة في هذا المجال.

هذا، وقد أخذت الحضارة اليونانية في استعارة الكثير من غيرها، خصوصاً من مصر، سبقت إشارتنا إلى استعاراتها الفنية التي لعبت دوراً حاسماً في ازدهارها، ولم يجد الإبداع المصري، في المجال الأخلاقي، المشار إليه أعلاه، سبيله إلاّ في المرحلة الأخيرة للحضارة الإغريقية، في عصر سقراط وأفلاطون،

إلّا أن هذين الفيلسوفين يمثلان في الواقع الانتقال إلى المرحلة الهيلينية التي سوف نتناول النظر فيها في ما بعد.

والجدير بالذكر أن مجموع هذا التقدّم في مختلف المجالات المذكورة لم يندمج بعد في نظرة إجمالية، بل ظلتّ دون روابط قوية فيما بين مختلف مجالاته. فكان لا بدّ من الانتظار إلى العصر الوسيط اللاحق لكي تقوم فلسفة ما بعد الطبيعية الهيلينية ثم المسيحية والإسلامية بهذه المهمّة، أي بجمع تلك العناصر المبعثرة التي أنجزها عهد اليونان الذهبي.

هذا، ولن أعلّق قيمة مماثلة على الإنجازات الأخرى التي وردت من بلاد ما بين النهرين ومن الهند ومن خلال الفرس. فإذا أشرت إليها هنا أُرجع ذلك إلى أنها مثّلت عناصر وجدت محلّها في البنية الوسيطة اللاحقة.

أنشأت حضارة ما بين النهرين (وخاصة الكلدانيين) علم الفلك، ورغم الطابع الوصفي للخطوات الأولى في هذا المجال، إلّا أن هذه البحوث قد اعتمدت على ملاحظة دقيقة للظواهر فأنتجت نتائج صحيحة بدرجة عليا من التقريب. ثم ورثت الحضارة الهيلينية هذه المعلومات التي قطع العرب فيها ـ في ما بعد ـ خطوات حاسمة لم يتجاوزها إلّا العلم الحديث. بيد أن ملاحظتي تقع في مجال آخر. فقد اخترع الكلدانيون ـ إلى جانب إنجازهم في الفلكية التجريبية ـ الـ «كيسموجونيا». والمقصود بهذه الكلمة تصوّر عام يضمّ جميع عناصر الكون في هيكل تفسيري موحد. وقد رتب الكلدانيون في هذا الإطار جميع العناصر المكونة للكون من الأجسام الفلكية (النجوم والكواكب) إلى ما أطلقوا عليه اسم «العالم دون القمر» ـ أي الأرض ومحتوياتها من الأحياء وغير الأحياء. وفي هذا الترتيب الهرمي المتصاعد لكائنات الكون اعتبر الكلدانيون أن أجسام الفلك تتمتع هي الأخرى بحياة بل حياة أرقى (إذ إنها خالدة ـ كما يبدو من أول وهلة على الأقل من خبرة الملاحظة) بينما عناصر «الكون دون القمر» تتّسم بقصر حياتها والفساد السريع، فهي إذن عناصر حيّة سفلى (إذ إن الملاحظة تثبت قابليتها للفناء السريع، خصوصاً بالنسبة إلى النبات والحيوانات والإنسان). فاعتبروا أن «نفوس الكواكب» أقوى من نفوس الكائنات دون

القمر. وبالتالي استدرجوا مبدأ تأثير عناصر الكون الأعلى في شؤون عناصرها السفلى. ومن هنا نشأ التنجيم الذي وجد مكاناً في بنى العصر الوسيط اللاحق بل ظلّ حياً إلى يومنا هذا.

لذا، لا نهتم في بحثنا بما حدث شرق نهر الهند من إنجازات في مجالات العلم والفكر الميثولوجي ومذهب وحدة الوجود وتأليه الطبيعة والأخلاق وفهم الكون والحياة. مع العلم أن الحضارة الهندية قد أنتجت هي الأخرى باكراً مفهوم «النفس» وربطتها بفلسفة تدعو إلى «التحرر» من قيود الطبيعة من أجل التوصل إلى المعرفة المطلقة. فقامت هذه الفلسفة «الإشراقية» على فكرة أنّ النفس إذا استقلت عن الجسد تطهّرت من مغريات المادة ـ وذلك من خلال ممارسة النسك والزهد ـ وتسامت إلى عالم المثل فغمرتها السعادة وتوصّلت إلى الحق. وقد اجتاز منهج الزهد هذا حدود الهند، فدخل الشرق المتحضّر منذ أوائل قرون العصر الوسيط في أيام الهيلينية، ووجد في هذه المنطقة أرضيّة خصبة فازدهر، في ما بعد، في إطار الرهبانية المسيحية والصوفية الإسلامية. ولما كان هذا المفهوم ـ أي مفهوم منهج الزهد ـ قد اندمج في البنية الوسيطة كان من الضروري الإشارة إليه هنا. يضاف إلى ذلك أن ثمة علاقة ثانوية ربطت منهج الزهد من جانب وميثولوجيا هندية خاصة ـ هي مذهب التناسخ (القائل بترحيل النفس من كائن حي إلى حي آخر بعد وفاة الأول وطبقاً لقواعد تتعلق بالترتيب الهرمي للكائنات، فيكون الترحيل إلى أعلى أو أسفل جزاءً أو عقاباً على أعمال المتوفى) ـ من الجانب الآخر. إلاّ أن هذه الرابطة ناقضت أركان عقائد المسيحية والإسلام. ولذلك تنازل عنها مذهب الزهد المسيحي والإسلامي.

خلاصة قولي هنا، إن ما نشاهده في منطقة الشرق التي نحن بصددها، وعلى مدى طويل، إنما هو التكوين التدريجي للبنية الإيديولوجية الخاصة لنمط الإنتاج الخراجي. والمقصود هنا هو «نظرة عامة للكون» تتناسب مع المقتضيات الأساسية لإعادة تكوين النمط الخراجي، وذلك مهما كانت الأشكال الخصوصية التي اتخذها هذا النمط.

وأودّ أن أعود هنا إلى نقطة أساسية لفهم هذا التناسب، وهي أن النمط

الخراجي بمختلف أشكاله يتّسم بشفافية ظاهرة الاستغلال، الأمر الذي يفرض بدوره طابعاً مقدساً على الإيديولوجيا، وهو الوسيلة التي تضمن استمرارية علاقات الاستغلال عن طريق قبولها من قبل مختلف أطراف المجتمع. هذا بخلاف ما هو عليه في المجتمعات الجماعية السابقة التي لم تحس بالحاجة إلى ضم مختلف عناصر بنيتها الفكرية في وحدة متجانسة، لذلك تيسّر للفكر القديم تقبل التجاور بين الممارسة التجريبية الجزئية والميثولوجيات الخاصة بالطبيعة والمجتمع. ولقد فرض الانتقال التدريجي إلى المجتمع الخراجي ضرورة ربط هذه العناصر وإلغاء التناقض بينها وإدماجها في بنية ميتافيزيقية إجمالية متماسكة. ثم استمر الأمر على هذا النمط إلى عصرنا الحديث، أي إلى أن فرضت العلاقات الاجتماعية الرأسمالية الجديدة انقلاباً في المحتوى المهيمن وإحلال الاقتصاد محل الإيديولوجيا الميتافيزيقية كمستوى مهيمن. ونقول إن هذا الانقلاب ناتج عن الظروف الجديدة في التحكم، فقد اختفت شفافية ظاهرة الاستغلال، وهو بدوره حاصل تعامل العلاقات السوق التي تتسم فيه الرأسمالية. أضف إلى ذلك أن الهيمنة الاقتصادية تخلق بالضرورة أشكال الاستلاب شبه المقدس، وبالتالي أن التحرر يقتضي تحرراً من هيمنة الاقتصاد، وهذه تفترض بدورها تجاوز حدود الرأسمالية (بالأحرى إلغاء العلاقات الاجتماعية الرأسمالية) بدوره تجاوز حدود الرأسمالية (بالأحرى إلغاء العلاقات الاجتماعية الرأسمالية).

نرى، إذن، أن التقدّم الذي حققته الرأسمالية في ميدان الفكر إنما هو تقدم نسبي فقط إذ لم يسمح بالتحرر الكامل من الاستلاب. فقد أنجزت الرأسمالية فقط الشروط التي أدت إلى التحرر من الميتافيزيقيا الإجمالية المرتبطة بالخراجية إلا أنه لا يزال على الاشتراكية أن تحقق الخطوة اللاحقة أي التحرر من تحكم الاقتصاد. لا يزال على الاشتراكية أن تحقّق الخطوة اللاحقة أي التحرر من تحكم الاقتصاد.

إحتلت مصر مكاناً خاصاً في هذا البناء التدريجي للإيديولوجيا الخراجية. فقد رأينا أن أهم عناصر هذه الإيديولوجيا قد تجلت في الخطوات التي أنجزها الفكر المصري القديم. ثم أكملت الهيلينية هذا البناء من خلال أخذها بالمفهوم المصري للأخلاق وأزلية النفس الذي احتوى على جذور المذهب الإنساني العمومي وأخلاقية أخرى حتى أصبح محور الميتافيزيقيا الإجمالية الجديدة الهيلينية ثم المسيحية والإسلامية. حتى أصبح محور الميتافيزيقيا الإجمالية الجديدة الهيلينية ثم المسيحية والإسلامية.

إن الميتافيزيقيا المدرسية الوسيطة ـ التي اتخذت أشكـالاً متتالية سوف نتناول بحثها في ما بعد ـ تمثل إيديولوجيا تناسب تماماً احتياجات المجتمع الخراجي. وسوف نقتصر في ما يلي بطابع مضمون هذه الإيديولوجيا وبإشكالية كيفية تعاملها مع القاعدة الاقتصادية للمجتمع..

إن هذه السمة الخاصة للميتافيزيقيا المدرسية لا مثيل لها في إيديولوجيات الأنماط الجماعية. فقد ذهبت في هذا الصّدد إلى أن الأنماط الجماعية تمثّل مرحلة طويلة للانتقال من الشيوعية البدائية (أي المجتمع غير الطبقي الأصلي) إلى المجتمع الطبقي القائم على نظام الدولة. ثم ذهبت إلى أن مضمون إيديولوجيا المجتمعات الجماعية يختلف تماماً عمّا هو عليه في المجتمع الخراجي. فهنا ـ أي في المجتمع الجماعي ـ تنعكس الإيديولوجيا كل من الدرجة العليا من التبعيّة إزاء الطبيعة من جهة (وهي بدورها ناتج ضعف نمو قوى الإنتاج) والطابع الجنيني للطبقات والدولة من الجهة الأخرى. ولذلك فإن جوهر مضمون الإيديولوجيا الجماعية يجعلها مرادفاً «لإيديولوجيا الطبيعة»، والمقصود بهذا التعبير هو أن التصوّر الإيديولوجي يشبه الإنسان والمجتمع مع الأشكال الأخرى للطبيعة من الحيوانات والنبات والجوامد. ومن هنا هيمنة «القرابة» في مجال تنظيم المجتمع وفي مفهوم علاقة المجتمع بالطبيعة[3]. ولما كان بحث تطوّر هذا التصور بدءاً من عصر الشيوعية البدائية عبر المراحل المتتالية للمجتمعات الجماعية يخرج عن إطار هذه الدراسة لاكتفينا هنا بالقول إن العصر القديم يمثّل آخر فصل لهذا التطور الطويل، أي نوع من الانتقال إلى الإيديولوجيا الخراجية. ومن هنا تلك الأوجه «البدائية» التي نجدها في الفكر القديم وهي بقايا الإيديولوجيا الجماعية. وليس من الغريب أن التقدّم نحو الإيديولوجيا الخراجية قد بزغ في مصر، التي سبقت غيرها في تحقيق نمط الإنتاج للإيديولوجيا الجماعية.

3 ـ السمات العامة للبنية الوسيطة:

أنشأت فتوحات إسكندر الكبير فصلاً جديداً حقيقياً في تاريخ المنطقة بجمعها، فأنهت نهائياً الانعزال ـ ولو النسبي ـ لمختلف شعوبها وفتحت آفاق توحيدها اللاحق. فكانت الفتوحات قبل ذلك التاريخ لا تعدو كونها عمليات

حربية محض، دون مغزى حضاري عميق، وبالتالي لم تترك إلّا بصمات خفيفة على البلدان المفتوحة. فلم تحاول مصر أكثر من السيطرة العسكرية على المناطق المجاورة على حدودها الشرقية وذلك لمجرد الحماية من غزوات الرُّحل البربر. أما الإمبراطوريات الأشورية والفارسية فلم تدم، وبالتالي لم تحقّق ما أنجزته في ما بعد الهيلينية أي توحيد الطبقات الحاكمة والثقافة.

انحصر التوحيد الهيليني في مرحلة أولى على الشرق، فشمل اليونان ومصر وامتدّ إلى فارس. إلّا أن هذا التوحيد قد ضمّ فعلاً جميع حضارات المنطقة لتلك الأيام، وكذلك المناطق البربرية التي فصلت الأولى بعضها عن بعض. أما الإمبراطورية الرومانية اللّاحقة التكوين فلم تضف شيئاً في الشرق المتحضّر الهيليني. فاكتفى الرومان بنقل عناصر حضارة الشرق إلى الغرب الإيطالي والغالي والبربري ثم الجرماني.

أنهى التوحيد الهيليني، إذن، الإنعزال شبه التّام لشعوب ودول المنطقة، ووضع أسساً لظهور العالم «الأوروبي ـ العربي» اللاحق، أو بالأدق العالمين اللاحقين الأوروبي ـ المسيحي والعربي ـ الإسلامي. وليس المقصود هنا أنّ هذا التوحيد قد تمثّل في تكوين دولة موحّدة أو عدد من الدول الكبرى حكمت المنطقة بجمعها. بل على عكس ذلك تماماً سوف يمثل الإقطاع الأوروبي أقصى درجة من التشتّت السياسي. كما أن التطور اللاحق قد أدّى إلى تكوين عدد من الدول الأوروبية من جهة، وكذلك إلى الأقطار العربية المعاصرة من الجهة الأخرى. فالمقصود هو أن هذه الدول والمجتمعات تنتمي إلى منطقة حضارية وثقافية موحّدة وأنها على وعي بذلك، الأمر الذي يتمثّل في كثافة واستمرارية التبادل بينها، وذلك في جميع المجالات المادية والروحية.

أيجب الحديث هنا عن عالم واحد أم عن عالمين إثنين؟ لمدة ألف عام قطع خط الفصل رأسياً بين الشرق المتحضّر (الذي أصبح في ما بعد منطقة الإمبراطورية البيزنطية) من جهة، وبين الغرب نصف البربري من الجهة الأخرى. أما في أثناء فترة الألف والخمسمائة عام اللاحقة فقد تطوّرت الأوضاع وانقلب إتجاه خط الفصل ليقطع أفقياً ويفصل أوروبا المسيحية في الشمال عن

العالم الإسلامي (العربي والتركي والفارسي) في الجنوب، أخذت حركة الحضارة في أوروبا تتغلغل تدريجياً نحو الشمال والشرق، بينما على الشواطئ الجنوبية للبحر المتوسط فتحت الحضارة الإسلامية بلاد المغرب. غير أن خط الفصل هذا ظل نسبياً، بمعنى أن المسيحية والإسلام ورثتا كلاهما الهيلينية وبالتالي ظلا شقيقين توأمين ولو أنهما دخلا أحياناً في نزاع شرس بينهما. ثم تفاقم التعارض بين الشمالي والجنوبي في العصر الحديث، حيث أخذت أوروبا منذ عهد نهضتها في التنمية الرأسمالية التي أكسبتها طابع مركز النظام العالمي الجديد بينما صار العالم الإسلامي جزءاً من أطراف هذا النظام. ومنذ ذلك الوقت انتهت وحدة العصر الوسيط الأوروبي الإسلامي وحل محلها تجاور عالمين اثنين غير متكافئين تأصيلاً، الأمر الذي أجدب بالضرورة منابع التبادل الثقافي بين أوروبا المسيطرة والمتقدمة وبين الشرق العربي الإسلامي الراكد المتخلف التابع.

وبالنسبة إلى مصر ينبغي اعتبار اندماجها في التوحيد الهيليني خطاً فاصلاً وقطيعة حاسمة في تاريخها، إذ إن هذا الاندماج أنهى دورها السابق في تطور المنطقة بجمعها. فمنذ ذلك الوقت أصبحت مصر إقليماً ينتمي إلى مجموعة أوسع. وقد احتلت مصر في هذا الإطار أماكن مختلفة؛ فصارت تارة إقليماً متوسطاً أهمية (وهو موقعها في الإمبراطورية البيزنطية ثم خلال القرون الثلاثة الأولى للإسلام ثم في القرنين السابع عشر والثامن عشر في إطار الدولة العثمانية) أو أصبحت مركز المنطقة تارة أخرى (وهو وضعها في عهد الطولونيين ثم العصر الفاطمي ثم المملوكي، ثم في إطار نهضة الوطن العربي المعاصر منذ أوائل القرن التاسع عشر) غير أنها لم تستعد أبداً دورها السابق كقطر مستقل بذاته ومتقدم على غيره في المنطقة، قطر تنبع منه أشعة الحضارة المتفوقة.

لقد أدى هذا التوحيد الهيليني الذي تلاه التوحيد المسيحي، وهناك التوحيد العربي الإسلامي، إلى تغيرات عميقة في كيان المجتمع وأركان الحضارة. أولاً، طبعاً في مجال نمو قوى الإنتاج، إذ أن التوحيد ساعد على تعميم الإنجازات الفنية والمعلومات العلمية، وعلى نقلها إلى الشعوب البربرية في المنطقة وما جاورها، ثم في مجال التنظيم الاجتماعي والأشكال السياسية والتبادل اللغوي والثقافي والديني والفلسفي.

وقد أنتجت هذه العلاقات الوثيقة إحساساً جديداً بالنسبية وحيرة قضت على الأديان الوثنية ذات المغزى المحلي والتي يغيبها تطلع إنساني عمومي. هكذا، ظهرت في عهد الهيلينية أديان «تركيبية» ـ بمعنى أديان جمعت بين عقائد مأخوذة من الأديان المحلية المختلفة ـ مهّدت بدورها الطريق لنشر المسيحية والإسلام في ما بعد. إن الأزمة الاجتماعية الإجمالية التي هزّت الإمبراطورية الرومانية ثم قضت عليها، إنما هي انعكاس لهذه الحيرة قبل كل شيء. يضاف إلى هذا البُعد الجوهري للأزمة أوجه أخرى، منها: تأزّم نظام العبودية السائد في اليونان وغرب المنطقة.

وقد انتشرت إقامة البنية الوسيطة على ثلاث مراحل: المرحلة الأولى، الهيلينية (القرون الثلاثة قبل الميلاد)؛ المرحلة الثانية، المسيحية الشرقية (من القرن الأول إلى القرن السابع الميلادي) التي امتدّت، في ما بعد، في الغرب المسيحي (إلى القرن الثاني عشر الميلادي)؛ المرحلة الثالثة، الإسلامية من القرن السابع إلى الثاني عشر ميلادي. وسوف نرى أن أهم عناصر هذه البنية قد تجمّعت خلال المرحلة الأولى: الهيلينية. فقد اعتمدت الفلسفة المدرسية المسيحية الأولى (الشرقية) ثم المدرسية الإسلامية على تلك الأسس التي شيّدها المذهب الأفلاطوني الجديد، ثم استلهمت المدرسية المسيحية الغربية بالمدرسية الإسلامية وتغذت من استنتاجاتها. ولا يمنع هذا أن كل مرحلة من هذه المراحل قد اتّسمت أيضاً بخصوصياتها وتأويلاتها. إلاّ أننا نرى أن السّمات المشتركة تفوق في الأهمية تلك الخصوصيات. فيتعارض الفكر الوسيط بشكل عام ورغم اختلاف أشكال تعبيره مع الفكر القديم، الأمر الذي يمثّل العنصر الذي يسمح لنا اليوم بالحديث عن الفكر الوسيط بصيغة المفرد.

إن أهم السّمات التي تحدّد مضمون الفكر الوسيط هي هيمنة الميتافيزيقيا ـ فلسفة فوق الطبيعة ـ التي أصبحت محور الفكر ومرادف كلمة الفلسفة. ونجد هذه السّمة المشتركة في كل من الهيلينية والمدرسية المسيحية والمدرسية الإسلامية.

إن الميتافيزيقيا تضع هدفاً لنفسها هو اكتشاف المبدأ الأخير الذي يحكم

الكـون في جمعـه، أي ردُّ العـالم إلى علَّة أصليـة، أو بعبـارة أخـرى البحث عن «الحقيقيـة المطلقـة». وبالتـالي لا تهتم الميتافيـزيقيا بـالحقائق الجـزئيـة التي يمكن التـوصل إليهـا من خـلال البحث العلمي المتخصّص في مختلف مجـالات العلوم الاختبارية. بعبارة أدق لا تهتم بهذه الحقائق إلا في حدود إمكان استخدامهـا في كشف المبادىء الأخيرة والعلَّة الأصلية.

مرة أخرى لا بد هنا من العودة إلى التمييز بين الميتافيزيقيا والفلسفة. فليست الميتافيزيقيا مرادفاً للفلسفة بشكل عام. وعدم التمييز بينهما ـ وهو أمـر شائـع في الفكر السائد عندنا ـ ما هو إلاَّ دليل على استمرار هيمنة الفكر الغيبي في الوطن العربي المعاصر فما معنى «ردّ العالم إلى علَّة أصليـة»؟ إن مجرد طـرح هذا السؤال يحتوي على الإجابة عنه، إذ إن العلّة الأصلية كلمة ترادف الخالق ـ الله ـ الروح الأعـلى (سمِّـهِ كـما تشاء، لن يختلف المعنى). ويـترتب على هـذه المـلاحـظة أن هيمنة الميتافيزيقيا تفتح فصل هيمنة الفكر الغيبي.

مـا هو إذن الفـرق بين الميتـافيزيقيـا والفلسفة غـير الميتافيـزيقية؟ فـإذا كانت العلوم تتناول ناحية من الكون لكان التساؤل التالي هو: هل هناك مكـان لتناول الكون ككل؟ يقبل هذا التساؤل إجابتين اثنتين: الإجـابة المتيـافيزيقيـة وإجابـة فلسفة الطبيعة التي رأينا أن ظهورها قد سبق التعبير فوق الطبيعة. فتبدأ فلسفـة الطبيعة بالفرضية أن طلب الحقيقة المطلقة لا يفيد، بل قـد يضرّ، خصوصـاً إذا أخضـع العلوم لاستنتاجـاته هـو (أي طلب المـطلق). وبـالتـالي تكتفي فلسفـة الطبيعة بمحاولة تجميع النتائج العلمية المتوصلة إليها عند مرحلة معينـة من تطور المعرفة، ولا ترمي إلى أبعد من ذلك، فلا تلغي استقلالية البحث العلمي.

ولا ريب أن الإيمـان الديني هـو في ذاتـه ميتـافيـزيقيـا. إلاَّ أن العكس ليس صحيحاً. فثمة ميتافيزيقيا ليست إيمانـاً دينياً بـالمعنى الدقيق. مـا هو الفـرق بين الإثنين؟ يعتمد الـدين على نصـوص مقدسـة ويتقيد بهـا، بينما ثمـة ميتافيـزيقيا «علمانيـة» غير مقيـدة بنصٍّ وحي مُنـزَل. وكـانت الفلسفـة المـدرسيـة المسيحيـة والإسـلامية مـدركة تمـاماً بهذا التمييز، إذ ذهبت إلى أن الميتـافيزيقيـا تبحث عن الحقيقة المطلقة بالاعتماد على العقـل والتعقّل فقط (أي بـالأدق من خلال منـطق

الاستنباط) بينما الدين يجد هذه الحقيقة في نصوصه المقدّسة التي يرى أن العقل يعتمدها وبالضرورة. وكان هدف الميتافيزيقيا المسيحية والإسلامية بالتحديد التوفيق بين النصّ والعقل، أي بيان عدم التعارض بينهما، وذلك طبعاً بشرط تأويل النّص كما يجب.

أدت هيمنة المتيافيزيقيا إلى نتائج في غاية الأهمية بالنسبة إلى وضع الفكر. وهنا يحق التساؤل عمّا إذا وقفت هذه الهيمنة عقبة في سبيل تقدم البحث العلمي والتجربة الفنية. ولعلّ الجواب السريع عن هذا التساؤل هو أن الميتافيزيقيا تحطّ فعلاً من شأن العلم والفن التكنولوجي، إلاّ أن هذا التعمق في بحث الأوضاع التاريخية يثبت أن الأمر لم يكن كذلك بالضبط. وعلى سبيل المثال ـ لا الحصر ـ خطت الحضارة الهيلينية بخطوات واسعة في مجال علوم الفلك والطب وغيرها. وهكذا كان الأمر أيضاً بالنسبة إلى الحضارة الإسلامية التي أضافت الكثير في هذين الميدانين والتي فتحت أبواباً جديدة في مجالات الرياضة والكيمياء. تثبت إذن هذه التطورات أن الفضول العلمي المتخصّص يقف صلباً أمام هيمنة الميتافيزيقيا. لعلّ الأمل في أن بعض الاكتشافات العلمية من شأنها أن تؤيد وجهات نظر الميتافيزيقيا وأحكامها المسبقة، ولعل هذا الأمل قد لعب دوراً إيجابياً في هذا الصدد. أما التجريبية الفنية التي كادت تمثل ـ إلى عصرنا الحديث ـ المصدر الوحيد لتقدّم قوى الإنتاج، فلم تعانِ من النشاط الفكري، وذلك نتيجة احتقاره لها.

والجدير بالذكر هو أن الميتافيزيقيا التي تبلورت في المذاهب المدرسية لم تُعرف عدا منطق الاستنباط، وظلت تتجاهل الاستقراء العلمي. وقد نتج عن ذلك انغراق الميتافيزيقيا في نقاشات لا نهاية لها دون جدوى حول استخدام القياس المنطقي وتبويب أشكاله وتحديد شروط صحته وظروف فساده. وفي هذه الظروف عسر التمييز بين اللجوء السليم للقياس وبين المبالغة شبه المنطقية في استخدامه. هذا رغم أن الممارسة التجريبية كانت قد أثبتت منذ الأبد أن المعرفة حاصل الاستقراء بقدر ما هي ناتج الاستنباط إن لم تكن بقدر أكبر. بيد أن احتقار التجريبية الفنية لم يساعد على إدراك ذلك. فكان لا بد من انتظار عصرنا العلمي الحديث لكي تعترف الفلسفة بهذه الأمور. لا يعني هذا أن الممارسة

العلمية الوسيطة ـ بخاصة في الطب ـ لم تباشر الاستقراء عملياً، إلا أن الفكر الفلسفي المدرسي لم يعط له وضعه المستحق. وسوف نرى، في ما بعد، كيف أن الفلسفة المدرسية الوسيطة المسيحية والإسلامية لم تتجاوز هذه الحدود. بل ولنضف أن الفكر العربي المعاصر نفسه لم يتجاوز بعد هذا الوضع. فقد توضح من خلال عدد من الدراسات العلمية الحديثة أن الفكر العربي المعاصر في مختلف مجالاته لا يزال يلجأ إلى المبالغة في استخدام القياس والتشبيه[4]. ونرى نحن في ذلك دليلاً على استمرار هيمنة الميتافيزيقيا المدرسية الوسيطة التي لم تميز بين الإثبات والاستدلال بالتمثيل.

يضاف إلى ذلك أن هيمنة الميتافيزيقيا قد ساعدت أيضاً على الانزلاق الكسموجوني. والمقصود هنا هو الميل إلى إقامة بنية عامة ترمي إلى تفسير جميع أوجه تركيب الكون من النجوم والكواكب إلى الطبيعة الأرضية، بما فيها من جوامد وحياة بل ونُظُم اجتماعية. هذا على خلاف ما يرمي إليه الذهن الحديث المدرك تماماً للطابع النسبي لعناصر المعرفة العلمية والذي تنازل بالتالي عن وهم إقامة مثل هذه البنية «النهائية» الكسموجونية. فالكسموجونيا مضطرة إلى الاعتماد ـ إلى حد كبير ـ على الخيال واستخدام القياس غير العلمي الذي لا يعدو كونه استدلالاً بالتمثيل، وذلك من أجل مختلف ربط عناصر المعرفة الجزئية المحدودة في بنيتها الإجمالية. لا شك أن دعوة الكسموجونيا ـ وكذلك دعوة الميتافيزيقيا ـ تنتمي إلى جميع العصور، فظهرت قبل العصر الوسيط وظلّت حية بعده، فهي دعوة تمثل ميلاً دائماً في الإنسان. ولذلك رأينا أهمية التمييز بين فلسفة الطبيعة وفلسفة فوق الطبيعة. فسبق قولنا إن الأولى ـ أي فلسفة الطبيعة ـ متواضعة في أهدافها، تكتفي بتركيب المعلومات العلمية الجزئية المعترف بها في مرحلة ما من تطور العلم وتدرك بالتالي أن هذا التركيب مؤقت ونسبي، بينما الثانية ـ أي فلسفة فوق الطبيعة ـ ترمي مرة واحدة إلى فهم الكل الشامل على الظاهر المعروف والغائب المجهول. إلا أن هذا التمييز الواضح على مستوى نظري يصبح ملتبساً في كثير من الظروف العملية. ذلك لأن محاولات «التركيب» في إطار فلسفة الطبيعة، أي محاولات البحث عن «قوانين عامة» تحكم الطبيعة والمجتمع، تفوح منها رائحة ميتافيزيقية في كثير من الأحيان، ولو

دون وعي. فسبق قولي إن محاولة إنجلز في «جدلية الطبيعة» وكذلك «الديامات» السوفييتي (أي هذه الجدلية المبسّطة الدارجة) تنتمي إلى هذا النوع من الانحراف غير العلمي. فإنني أوثر الاكتفاء بالحقائق الجزئية المتوصلة إليها في مختلف مجالات المعرفة على محاولة البحث عن الحقيقة الكلية وهو بالضرورة بحث غير علمي، كما أرى من الأفضل الامتناع عن مَزْج مجال الطبيعة ومجال المجتمع في تركيب موحّد. يضاف إلى ذلك خطر إنزلاق الميتافيزيقيا الدينية إلى التعصب البحت ومعارضة روح البحث العلمي. فقد حدث في القرون الوسطى إدانة بل وإحراق علماء لمجرد رفضهم الكسموجونيا السائدة و«الحقائق» المزعومة المترتبة عليها، وذلك في أوروبا المسيحية أكثر مما كان الأمر عليه في دار الإسلام.

إن المتيافيزيقيا هي بالتحديد إيديولوجياً نمط الإنتاج الخراجي، ويرجع ذلك إلى الشفافية في مجالات عدم التكافؤ في توزيع الثروة والسلطة، الأمر الذي يفترض هيمنة إيديولوجيا تعطي شرعية لهذا الوضع من خلال اعتمادها على احترام المقدّس.- وبالتالي ينبغي أن يكون لهذه الإيديولوجيا طابع إيمان ديني يحول دون النقاش. ويترتب على ذلك أن الميتافيزيقيا تمثّل بدورها عقبة أساسية في سبيل إنضاج الفكر الاجتماعي العلمي.

إلّا أن الميتافيزيقيا ـ مهما بلغت من قدرة اجتذاب ومهارة في نطق حججها ـ إنما تترك المرء دائماً غير مرتاح. فهي ناتج الحيرة الإنسانية وفي الوقت نفسه عاجزة عن إزالتها. ويعود هذا الفشل إلى أن الميتافيزيقيا لعلها تعطي لنفسها هدفاً مستحيلاً، وهو اكتشاف «أسرار» الكون والحقيقة المطلقة المختبئة وراءها. وتؤدي هذه الحيرة بدورها إلى إدراك حدود قدرة العقل، ومن هنا إلى العودة إلى الاتكاء على الحدس والقلب والوحي. وقد حدث مثل هذا التطور عند الكثير من المؤمنين المسيحيين والمسلمين على السواء. فهجر هؤلاء الاكتفاء بالاعتماد على العقل ليقبلوا الوحي الإلّهي والحدس، سواء أكانت هذه العناصر الأخيرة قد اتّحدت مكمّلة للعقل أم حلّت محلّه بالجملة.

يضاف إلى أن الفكر الميتافيزيقي لا يمارس في الفضاء بل في إطار اجتماعي

ملموس. ويستنتج من ذلك أن الممارسات الميتافيزيقية لها طابع يختلف بتنوع المغازي الاجتماعية المرتبطة بها، فهناك ـ طبعاً ـ الممارسة البسيطة الشكلية التي تقتصر على الطاعة للطقوس وأخذ النصوص على ظاهرها والتي غلبت في صفوف العامة، كما أن هناك أيضاً ممارسة أخرى مخصّصة للنخب المثقفة تعتمد على التأويل المجازي غير النصيِّ. وقد أدّى هذا التأويل ـ في بعض الظروف ـ إلى محاولة كشف «الباطن» المختفي وراء النّص الشفّاف. وسوف نرى، في ما بعد، أمثلة لهذه التأويلات في الفكر العربي الإسلامي وهي متماثلة تماماً لأمثلة أخرى تتواجد في الفكر الأوروبي المسيحي الوسيط. إن هذا الانزلاق نحو البحث عن الباطن إنما هو حاصل الميل الميتافيزيقي نفسه وطلبه الحقيقة المطلقة. ولا شك أيضاً أن هذا الانزلاق من شأنه أن يقوم بدوره عقبة في سبيل التقدم العلمي. هكذا ظهرت مذاهب ميتافيزيقية قائمة على إدماج معلومات علمية جزئية وفي كثير من الأحيان ضعيفة في بنيات ضخمة شاملة. هكذا مثلاً أصبح علم الفلك تنجيماً، هكذا رسمت الرياضة لنفسها مغازي هرمسية (والمقصود بهذا التعبير هو مجموعة آراء سحرية تدَّعي أنها تساعد على كشف الباطن السري للأشياء). وليست الشعوذة هنا ببعيدة... هذا من جانب ومن الجانب الآخر فإن النضالات الاجتماعية انعكست بالضرورة في مجال الفكر الميتافيزيقي والديني. وهنا أيضاً نجد موازاة هامة بين ما حدث من ثورات شعبية في الغرب المسيحي وفي الشرق الإسلامي. ففي كلا الحالتين اعتمدت الحركات الشعبية على تأويل للنصوص المقدّسة يختلف جذرياً عن التأويل المحافظ للطبقات الحاكمة.

إن السِّمة الرئيسية التي يتّسم بها العصر الوسيط بأجمله هي فعلاً هذه الهيمنة للروح الميتافيزيقية، أي تغلب الاهتمام بالبحث عن الحقيقة المطلقة على الاهتمامات العلمية الجزئية. جدير بالذكر أن الوضع لم يكن على هذا النمط في العصر القديم السابق. فلم يكن الفكر القديم قد قصد إدماج مختلف مجالات الاهتمام في وحدة موحدة شاملة ومغلقة. هكذا أخذ التصور الميتافيزيقي الإجمالي يحلّ محلّ فلسفة الطبيعة لقدماء الإغريق. هكذا نُسيت فلسفة الطبيعة، تلك الفلسفة التي اعتبرها ماركس ـ وهو على حق في حكمه هذا ـ مادية أولية صادرة تلقائياً عن البحث العلمي والممارسة التجريبية. أما البنية الميتافيزيقية التي حلّت

محلّ المادية الأولية تلك فقد لجأت حتمياً إلى الكثير من الخيال والوهم لتعويض نقاط الجهل العلمي.

هذا، ويبدو لي أن جميع عناصر الروح المتيافيزيقية قد تجمّعت في العصر الهيليني. فكان الفكر اليوناني القديم قد دخل مرحلة أزمته منذ أواخر القرن الرابع قبل الميلاد، ويقف سقراط (470 إلى 399 قبل الميلاد) وأفلاطون (428 إلى 348 قبل الميلاد) دليلين على عمق هذه الأزمة، بإدراكهما الطابع المحلي والنسبي للعقائد السائدة، وإحساسهما بالحاجة إلى فكر جديد واسع النطاق ذي المغزى الإنساني العمومي والذي يتجاوز الميثولوجيات الخصوصية ويخاطب البشر جميعاً. كما أنهما أدركا تماماً أوجه النقص في هذه الميثولوجيات التي لم تكن قد طوّرت بعد مفاهيم مناسبة للفرد وللنفس الفردية ولأزلية هذه النفس، وللحاجة إلى خلق إنسان عمومي يقوم على أساسه مفهوم عدل إلهي. فقد دعا سقراط إلى الشك في حقيقة هذه الميثولوجيات وأسس مذهب الارتيابية، الأمر الذي حيّر المجتمع، كما أنه دعا إلى استخدام العقل - والعقل فقط - من أجل كشف الحقيقة، بما فيها الحقيقة المطلقة. وهنا تجدر الإشارة إلى أن أفلاطون - تلميذ سقراط - كان على علم تام بفكر مصر القديمة - التي زارها - ولم يُخفِ إعجابه بالمفاهيم المصرية حول الأخلاق الإنساني والعدل الإلهي وأزلية النفس الفردية. لم يمنع ذلك أن إدراك الطابع النسبي وبالتالي غير المرضي للميثولوجيات المحلية قد قوّى أيضاً الإحساس بالحاجة إلى إحلال محلّها كسموجونيا تدّعي أنها عمومية البُعد. فذهبت الميتافيزيقيا الجديدة إلى أنه من الممكن استنباط مبادىء هذه الكسموجونيا من العقل فقط. هكذا طرح أرسطو (384 إلى 322 قبل الميلاد) نظرية كونية عامة وترتيب عناصر الكون ترتيباً شاملاً ضمَّ أجسام الآفاق الفلكية (النجوم والكواكب) وكائنات العالم «دون القمر». ونعلم أن أرسطو قد استعار هذه الكسموجونيا من التراث الكلداني.

هكذا تجمعت جميع العناصر التي أدّت إلى التركيب الأفلاطوني الجديد، أي الفكر الهيليني. وليس من الغريب أن الفيلسوف المصري أفلوطين (203 إلى 270 ميلادية) هو الذي قام بهذا التركيب.

ولعلّه يمكننا تبويب عناصر هذا البناء الفكري الضخم في نقاط تحدّد جوهر الميتافيزيقية الوسيطة وهي الآتية:

أولاً: تكريس هيمنة الاهتمام المتيافيزيقي أي البحث عن الحقيقة المطلقة والمبادىء الأخيرة في فهم أسباب الكون والحياة. فقد أخذت الفلسفة تكاد تنحصر في هذا البحث الذي أصبح مرادفاً لمفهوم الحكمة. وفي الوقت نفسه أكد أفلوطين إمكان التوصّل إلى هذه الحقيقة من خلال استخدام منطق العقل ومنطق العقل فقط (والمقصود الحقيقي كما سبق قولنا استخدام منهج الاستنباط) وذلك دون الاعتماد على الميثولوجيات الخصوصية الموروثة من العصور القديمة، والتي لم تمثّل على كل حال كتابات «مقدّسة» بالمعنى الصحيح.

ثانياً: اعتبار أن هذه الحقيقة المطلقة تضمر تواجد نفس أزلية الطابع، خاصة لكل فرد، هي فاعل مسؤول أخلاقياً، وأن لأفعالها بُعداً إنسانياً عمومياً.

ثالثاً: الدعوة إلى تكملة البحث عن الحقيقة بوسائل العقل الجدلي من خلال ممارسات الزهد. وقد جاء هذا العنصر من الهند عن طريق الفرس ثم انتشر في المنطقة منذ فتوحات إسكندر. وكان من الممكن أن تلفت هذه الدعوة الأنظار إلى إدراك حدود قدرة العقل وبالتالي أن تزرع الشكّ في صحة مرام الميتافيزيقيا وبنياتها الكسموجونية. إلاَّ أن أفلوطين لم يتنازل عن الهدف الميتافيزيقي الكوني فاعتبر الزهد وسيلة تكميلية على أساس أن التحرر من تحكم مغريات الدنيا ينقّي وبالتالي يدعّم فطنة العقل وقدرته على كشف باطن الأمور. جدير بالذكر هنا أن هذا التفكير مثالي للغاية ويناقض المادية «العفوية» للعلوم والممارسة الإنتاجية. إذ ترى هذه المادية ـ على عكس مذهب الزهد ـ أن العمل والتأثير في حقيقة الواقع الدنيوي هما الوسيلة لتقدم المعرفة وترقي استخدام العقل.

لا أنكر هنا أن هناك بعض الأشياء الخفية الداخلية للنفس الإنسانية التي قد يفيد منهج الزهد في فهمها. إلاَّ أن هذا المنهج لا يمكن أن يحل محل التكامل مع الطبيعة في اكتشاف ظواهر الكون. كما أقول إن التركيز على منهج الزهد والبحث عن الباطن يشملان في ذاتهما خطر الانزلاق إلى الخرافة. يضاف إلى

ذلـك أن بعض المفكرين الأفـلاطونيـين الجدد قـد استعاروا من الفكـر الهنـدي بعض أشكال تعبيره مثل مذهب تناسخ النفس.

رابعاً: كرَّس أفلوطين الميل إلى الكسموجونيا وأخذ بشكلها الكلداني السائد في المنطقة. بل استعار مذهب الأفلاطونية الجديدة تفاصيل التعبير الخاصـة بهذه الكسموجونيا السائدة مثل العقيدة بأن النفوس الراقيـة تتحرك في الأفلاك العليا وتؤثر من خلالهـا في كائنـات العالم دون القمـر، وبالتـالي في مصائـر الناس. إن عقائد التنجيم التي حبت إلى المجتمع المعاصر في الشرق والغرب تجد مصدرها ـ بل وتفاصيل نظرياتها ـ في هذا المذهب الأفلاطوني الجديد.

لست أدري إذا كانت هذه البنية المركبة الضخمة قد مثلت خطوة إلى الأمـام أم نكوصاً إلى الخلف بالنسبة إلى الفكـر القديم السـابق. لعلها شملت عنـاصر متنـاقضـة بعضهـا متقـدّم وبعضهـا متخلِّف بحسب زاويـة النـظر إليـه. فليس التقدم خطياً. فأرى ـ على سبيل المثال ـ أن تغلب الفكر الغيبي وإخضاع الفكر العلمي له في الميتافيزيقيا المدرسية لم يمثل تقدمـاً ـ بل كـان هذا التغلب نكـوصاً إلى الخلف بالمقارنة مع فكر اليونان القديم. ربمـا كانت هـذه الملاحـظة قد أدّت بالنهضة الأوروبية بعد اكتشافها للفلسفة اليونانية إلى التحمس لقـدماء الإغـريق واحتقـار «القرون الـوسطى». عـلى أن الأفلاطـونيـة الجـديـدة مثلت مـرحلة لم يتجاوزها إلاَّ الفكر الحديث كما سنرى في ما بعد.

أودّ هنا لفت الأنظار إلى السـمات الثلاث الـرئيسية للفكـر الوسيط وهي ـ في نظري ـ الآتية:

أولاً: إن فكـر العصر الوسيط بلغ مـرحلة الإنسانيـة العموميـة التي تجاوزت فعلاً خصوصيـات الميثولـوجيات المحليـة السابقـة. وقد أقيمت هـذه الإنسانيـة العمومية على الاعتراف بأزلية النفس وربـطها بـالفرد المسؤول أخـلاقياً. هكـذا هيّأت الهيلينية الأرضية لظهور الأديان السماوية.

ثانياً: أثبت الفكر الوسيط هيمنة الدعوة الميتافيـزيقية التي غلبت في المـذاهب المدرسية وحدَّدت أسلوبها في استخـدام العقل (الـذي حصرته هـذه المذاهب في

منهج الاستنباط). وأرى هنا في هذا الادعاء مبالغة خطيرة في تقييم قوة العقل، إذ إن المذاهب المدرسية وضعت لنفسها هدفاً مستحيلاً وهو التوصّل إلى «العلّة الأصلية». هكذا نجد نحن اليوم أنّ استخدام المدرسية لقوّة «العقل» قد تجاوز حدود الممكن، فأصبح عقيماً. فحلّ القياس الشكلي شبه المنطقي والمبالغة في استخدام الاستدلال بالتمثيل محلّ المنطق العلمي الصحيح الذي يفترض دائماً التحقّق من صحة النتائج من خلال التجربة. كما أن التعقّل العلمي يفترض التواضع، بعبارة أدق قبول نسبية النتائج المتوصّل إليها من خلال البحث المتخصّص. أما احتقار هذه الحقائق النسبية والخاصة لمجالات معينة وتفضيل الادعاء الميتافيزيقي الكوني عليها، وكذلك احتقار أهمية الممارسة التجريبية والعمل من أجل التأثير في الطبيعة، إنمايؤدي حتماً إلى إقامة بنيات كسموجونية ضخمة لا أساس لها. أخطر من ذلك أن نزعة الفكر المدرسي إلى اعتبار هذه البنيات الكسموجونية على أنها «حقائق لا تقبل النقض» قد أدّت إلى محاولة فرض قبولها من خلال وسائل سلطوية تناقض روح التسامح واحتياجات الفضولية العلمية.

ثالثاً: كان التعبير الهيليني للمذهب المدرسي الوسيط تعبيراً «علمانياً». ونقصد هنا أنه حاصل استنتاجات عقلية بحتة لم تعتمد على وحي إلهي ولا على نصوص مقدّسة وجب عليه أن يثبتها. وبالتالي يمكننا اعتبار الميتافيزيقيا الهيلينية على أنها «لينة الطابع» بمعنى أنها تقبل اختلاف الرأي والتنوّع في أساليب نطقها. على خلاف وضعها في التعبيرات اللاحقة حينما جاءت هذه الميتافيزيقيا تكملة لأديان قائمة على الوحي الإلهي. فأصبحت حينئذٍ الميتافيزيقيا «يابسة الطابع» بمعنى أنها تجمّدت نتيجة حاجتها إلى اعتماد النصوص المقدسة، ولو أنها تمتّعت، الميتافيزيقيا الدينية، بهامش من التأويل المجازي لا يُستهان به.

كانت الهيلينية إيديولوجيا الطبقة الحاكمة ومن ثمَّ الإيديولوجيا المهيمنة في الشرق القديم خلال القرون الثلاثة قبل الميلاد. ثم بقيت على حالها في ثياب المسيحية الشرقية خلال القرون الستة التالية. وانتشرت في الغرب الروماني في صورة بدائية. فالمسيحية فرضت نفسها على المنطقة بأجمعها وأصبحت الإيديولوجيا السائدة فيها. لسنا نحن هنا بصدد نقاش أزمة العالم القديم ومكانة

نشأة المسيحية في هذه الأزمة المتعددة الأبعاد (أزمة نمط الإنتاج العبودي وأزمة النظام السياسي الروماني. . . إلخ). نودّ فقط أن نضيف ملاحظة تخصّ البُعد الإيديولوجي وهي أن الطبقات الشعبية لم ترضَ بالتعبير الأفلاطوني الجديد الذي كان يواجه احتياجات النخبة المتنوِّرَة، بل كانت الطبقات الشعبية في حاجة إلى تعبير فكري أقوى وأقل قابلية للنقاش والشك، بمعنى أدق إلى تعبير مسكّن. لقد شاركت حقيقة الطبقات الشعبية الفئات الراقية بأن الميثولوجيات المحلية لم تعد تفي بالحاجة، إلاّ أن هذه الطبقات الشعبية كانت تميل أيضاً إلى الخروج من أزمة المجتمع المتعددة الأبعاد. هكذا تهيّأت ظروف مناسبة لظهور وحي ديني أثبت فعاليته في تجنيد القوى المجتمعية. وقد شملت الإجابة الدينية مختلف أبعاد الأزمة المجتمعية، الأمر الذي يفسّر تعقُّد الظاهرة وتعدّد التأويلات والنزاعات الداخلية لها. فقد واجهت المسيحية مشاكل مفروضة عليها من أجل التوفيق بينها وبين الهيلينية السائدة، تماماً كما واجهها في ما بعد الإسلام.

فكان ينبغي التوفيق بين العقائد الجديدة (المعتمدة على نصوص مقدّسة) وبين العقل الذي اعتبرته الهيلينية المصدر الوحيد للبنية الأفلاطونية الجديدة. علماً بأن التوفيق تطلّب التأويل المجازي وعدم الاكتفاء بظاهر النصوص. طبعاً فتح اللجوء إلى التأويل المجازي باب نقاشات لاهوتية لا نهاية لها. خصوصاً وأن المواقف المتّخذة في هذه النقاشات ارتبطت بمصالح اجتماعية متعدّدة ومتناقضة في صراع الطبقات والشعوب والسلطات.

هذا، ويجدر بالذكر أن الميتافيزيقيا الهيلينية من ناحيتها تقبل بيسر التأويل الديني ـ سواء أكان هذا التأويل مسيحياً أم إسلامياً ـ بل كانت هذه الميتافيزيقيا قد هيّأت الظروف لهذا التأويل الديني من خلال طرحها مبدأ أزلية النفس وتعبيرها ضرورة تواجد جزاء وعقاب إلَهي أبدي يُناسب أفعال الفرد التي تقاس بدورها بمعايير مبادىء أخلاقية ذات المغزى الإنساني العمومي. هكذا واجهت المسيحية احتياجات التوفيق بين مذهب المسؤولية الفردية والقدرية وبين فكرة قدرة الله اللامحدودة، كما واجهت التوفيق بين مبدأ هذه القدرة الإلَهية الحاكمة على الكون وبين الاعتراف بأن هناك قوانين موضوعية ثابتة تحدّد مصير هذا

الكـون. وفي هذه المجـالات أنتجت المسيحيـة حلولاً أصبحت أركـان العقيـدة الجديدة. وتقوم هذه الأركان على المبدأين الآتيين:

أولاً: إثبات المسؤولية الأخلاقية للفرد غير المحدودة، وبالتـالي إثبات الإيمـان الصحيح على العقيدة التي تتجاوز مجرد طاعة الطقوس.

ثانياً: القول بأنه ليس هناك تناقض بين مبدأ خلق الكون وبـين مبدأ تسيـيره طبقاً لقوانين يمكن اكتشافهـا من خلال تشغيـل العقل، وبـالتالي الاعـتراف بأن «المعجزة» (أي تدخّل الإلّه خارج قوانـين الطبيعـة بل وضـدها) لهـا وضع شـاذ واستثنائي.

أما النقاش حول العلاقة بين الكون والخلق فقد ظـلّ مفتوحـاً دون التوصّـل إلى نتيجة مقبولة من الجميع. فكان هناك من ذهب إلى أن مفهـوم أزلية الكـون تـوازي أزلية الله. وإذا كـان هذا التـأويل شـائعـاً عنـد النخبـة المثقّفـة، إلاّ أن العقيدة الشعبية تمسّكت بنص مبدأ الخلق كما جـاء فـي التوراة. وكـذلك فـإن البنيات الكسموجونية ظلّت موضوع نزاعات لا نهاية لها، وهي نزاعات تبدو لنا عقيمة اليوم.

يضـاف إلى ذلك أن الـظروف الملموسـة للمنطقـة قد ربـطت التعبير الـديني الجديد مع مبدأ التوحيد المصري الأصل، وكذلـك مع عقيـدة الأمل في المسيـح المنقذ. وإنني أذهب من رؤيتي لهذه الروابط إلى أنها كانت ناتج ظـروف تاريخيـة ظـرفية فقط، وليست هي عنصـراً أساسيـاً، عـلى خـلاف النـظرة السـائـدة في الموضوع. علماً بـأن هذه الـروابط قد فـرضت على المسيحيـة الخوض في مشكلة التـوفيق بين العقيـدة في المسيح المنقـذ وبين مبـدأ التوحيـد نفسه. ومن مميـزات اللاهوتية المسيحية اهتـمامها بمشكلة طبيعـة المسيح ـ المزدوج الإلّهي والإنساني ـ وهنا أيضاً تعارضت المذاهب بلا نهاية.

وسـوف نـرى، في مـا بعـد، كيف أن الإسـلام قـد واجـه بـدوره المشـاكـل الجوهرية نفسها في التوفيق وكيف طرح لها إجابات متماثلة.

لم تكن، إذن، هذه الفترة التاريخية ـ التي امتدت على ألف عـام من 300 قبل

الميلاد إلى 600 بعده ـ فترة فقيرة وجدباء، مهما كان نظرنا المعاصر إلى الطابع العقم للميتافيزيقيا والمذاهب المدرسية الهيلينية والمسيحية الشرقية فإن الميتافيزيقيا المدرسية الإسلامية ثم المدرسية المسيحية الغربية نهجت المنهج نفسه خلال القرون الهجرية الخمسة الأولى (من 700 إلى 1200 ميلادية).

وفي خلال هذه الفترة الألفية احتلّت جامعة الإسكندرية مكانة الصدارة من أيام البطالسة إلى أواخر عصور مصر القبطية. فكانت هي المركز الرئيسي في النشاط الفكري، ليس فقط في مجال الميتافيزيقيا بل أيضاً في مجالات العلوم خصوصاً الطب والفلك اللذين حققا في هذه المرحلة تقدماً خطيراً. ثم تعددت المراكز في إطار التوسّع المسيحي في المنطقة. وهنا يجدر ذكر مركز حران في الشام على الأقل. ذلك لأن إنتاجه الفكري قد أصبح، في ما بعد، أحد المصادر الرئيسية للميتافيزيقيا الإسلامية. هذا، وقد انعكس النضال من أجل السيطرة على الحكم، خصوصاً الصراع بين طموحات بيزنطة الإمبريالية وبين المصالح الإقليمية المصرية والسورية، انعكس في النزعات المذهبية وأعطاها بُعداً سياسياً. مرة أخرى لا يختلف ذلك كثيراً عمّا سيحدث في المنطقة خلال القرون الخمسة الأولى للحكم الأموي ثم العباسي.

لا تتناول هذه الدراسة أشكال إيديولوجيا المجتمعات الخراجية خارج منطقتنا إلّا أنه عند وصولنا إلى ختام تعرضنا لتكوين الميتافيزيقيا الهيلينية ثم تحولها إلى ميتافيزيقيا دينية (مسيحية ثم إسلامية) ـ يصعب علينا الامتناع عن طرح مقارنة بين هذا التطور وبين ما حدث من تطور ـ جزئياً مواز وجزئياً مختلف ـ في منطقة الحضارة الصينية. فقد توصّلنا إلى أن البنية الميتافيزيقية في منطقتنا قد ارتدت شكلاً علمانياً في مرحلتها الأولى ـ الهيلينية ـ تلاه الشكل الديني الذي فرض نفسه فألغى كلياً الطابع العلماني السابق. أما في الصين فنجد تطوراً اتّسم باستمرار التجاور بين إيديولوجيا علمانية ـ هي الكونفوسيانية ـ من جانب وبين إيمان ديني ـ التاوية ـ من الجانب الآخر. فليست الكونفوسيانية ديناً، رغم أن الرأي السائد في بلادنا لا يدرك ذلك، جزئياً عن جهل وجزئياً عن عجز قدرته على تصوّر مجتمع لا يسود فيه إيمان ديني. ولم يكن كونفوسيوس نبياً بل مجرد فيلسوف مدني أبدي شكوكاً إزاء الإيمان الديني بشكل عام. فقال إن القوى

فوق الطبيعة ـ إن وجدت (وضمنياً هنا يقبل الفيلسوف وجـودها) ـ لاستحـالت معـرفتها (إذ إن التـوصـل إلى معـرفتهـا يلغي طـابعهـا قـوى فـوق الـطبيعـة). ثم أضاف ـ بشيء من الاحتقار إزاء الأديـان ـ إن محاولـة تعويض جهـل الغائب بالإيمان تفوح منه رائحة الابتكار الإنسـاني ـ ثمة شبـه واضح بـين هذا المـوقف الميتافيزيقي الارتيابي وبين موقف الكثير من فلاسفة عهد الهيلينية. وكذلك فـإن الكونفوسيانية صارت إيديولوجيـا الطبقـة الحاكمـة الخراجيـة الصينية كـما كانت المدرسية الهيلينية قد صـارت إيديـولوجيـا الطبقـة الخراجيـة في منطقتنـا. إلاَّ أن المسيحية ثم الإسلام حـلاّ محل الهيلينيـة المدنيـة في منطقتنـا بينما الكـونفوسيـانية ظلت سائدة في الأوساط الحاكمة في الصين، وكذلك في البلاد الأخرى الصينيـة الثقافة (اليابان وفيتنام وكوريا)، هذا لم يمنع مباشرة الـدين ـ هنا التـاوية بصفـة غالبة والبوذية بالنسبة إلى أقليات ـ من قبل الشعب ليشبع بها حاجته في مـواجهة القلق الإنساني وتحقيق الطمـأنينة، وظـل الفرعـان من الإيديـولوجيـا الخراجيـة يتجاوران في المجتمع: المفهوم المدني العلماني للنخبة والمفهوم الديني للعامة.

ولعلّ هذه الخصوصية في البنية الإيديولوجية الصينية قد يسّرت انفتاح المنطقة على الفكر الحديث، إذ إن النخبة المثقفة لم تجد في تـراثها مـا يمنع الاستعـارة أو يقف أمامها عقبة صلبة، فلم تصطدم هذه الاستعـارة بمفاهيم دينيـة قد تتجمّـد أمام التحدي الجديد. لعلّ هذا العامل يفسر سهولة نجاح التحول الـرأسمالي في اليـابان وكـوريا الجنـوبية، وكـذلك تبنّي المـاركسية السريـع في الصين وكـوريـا الشمالية وفيتنام. فإذا كانت الأديان مرنة لدرجة تقبـل التكيف لتطور المجتمـع ـ وهذه هي أطروحتي ـ ربما كانت الإيديولوجيات المدنية أكثر مرونة!

وجدير بالذكر في خلاصتنـا لدراسـة هذه المـرحلة العودة إلى إشـارة مساهمـة مصر في تكوين العالم المسيحي الجديد، إذ كانت هذه المساهمة حاسمة فعـلاً(5). فيعلّمنا التاريخ أن اعتناق شعب لدين جديـد يُفرض ـ في معـظم الأحيان ـ من خلال إما الفتح الخارجي أو مبادرة تقوم بها السلطة والطبقات الحاكمـة. إلاّ أن اعتناق مصر للمسيحية يمثّل استثناءً لهذه القاعدة العامة، إذ إن التنصير هنا كان نـاتج دينـامية المجتمـع المصري بكليته. وقـد ترتّب عـلى هـذا الأمـر أنّ الفكـر المسيحي المصري صار فكراً طليعياً غنياً لأنه اضطر إلى أن يواجه السلطة والفكر

الهيليني المتقدّم مواجهة صريحة. فالثقافة الجديدة لمصر القبطية لم ترفض وراثة الهيلينية رفضاً، بل استوعبتها في تأويلها للدين الجديد. هكذا، صار التساؤل الأساسي لفلاسفة الإسكندرية ـ المسيحيون منهم والوثنيون على قدم المساواة ـ هو كيف يمكن توفيق العقل والإلهام الإلهي. ونعلم تفاصيل هذه القصة التاريخية التي دارت حول شخصيات مثل: الأدري أفلوطين وتلميذه المسيحي ابونيوس وأوريجانوس وفالينتينوس وإكلمنتوس وديديموس، وهم مؤسسو الفلسفة الغنوسيّة التي أنتجت ما يمكن اعتباره النسخة الأولى للشكل النهائي للإيديولوجيا الخراجية. وهي فلسفة تدور حول إشكالية التوفيق بين العقل والعقيدة، معتمدة في ذلك على حجج ومناهج ظلّت تسود على الأذهان الرفيعة لدرجة أن المعتزلة في الإسلام قد أخذوا بها بالحرف.

كانت أطروحة الغنوسية تقوم على تبويب طبقات الناس. منها الطبقة النخبوية القادرة على المعرفة العلمية والتوفيق بين هذه المعرفة وبين الإلهام الإلهي كوسيلة إضافية للتوصل إلى إدراك «الحقيقة المطلقة». ومنها الطبقة السفلى للعامة الذين لا تهمّهم مقتضيات العقلانية وبالتالي الذين لا يتجاوزون التفسير البدائي الشكلي والحرفي للعقيدة الدينية. ومنها الطبقة الثالثة الوسطى التي تقبل مبدأ التوفيق بين العقل والدين دون أن تشارك في الإلهام الإلهي.

لا شك أن هذا التبويب الهرمي يلائم تماماً احتياجات مجتمع طبقي متقدّم. غير أنه قد أعطى لنخبة المفكرين هامشاً واسعاً ضمن لهم حرية الفكر في تفسير المقدّسات. وسوف نجد وضعاً مماثلاً في مرحلة ازدهار العصر الإسلامي.

أما الغرب المسيحي فقد جهل تماماً هذه الإشكالية خلال ظلمات القرون الوسطى الطويلة إلى أن اكتشفها هو الآخر بدوره في عصر النهضة.

4 ـ الفكر العربي الإسلامي ميتافيزيقيا وسيطة:

واجه الإسلام تحدّياً قاسياً بعد حقبات قليلة من نشأته حينما فتح الشرق المتحضّر. وقد واجه الإسلام هذا التحدّي بنجاح ساطع.

يعتمد الإسلام على نصوص مقدّسة دقيقة، وذلك على درجة أعلى من

المسيحية التي تتّسم أناجيلها بالالتباس بالمقارنة مع دقة النَّص القرآني وتسجيل الأحاديث النبوية. وقد استدرج المسلمون من هذه النصوص شريعة قانونية؛ وإذا كانت هذه الشريعة لاتتحكّم بالضرورة في جميع أوجه الحياة الاجتماعية، إلاَّ أنها تطرح من أجل ذلك عدداً من المبادىء القانونية الطابع بل تقدم في بعض الأحيان حلولاً وقواعد محدّدة. أما فكر أوائل المسلمين في الجزيرة فكان ـ ولا ريب ـ بدائياً من أوجه كثيرة، بالتناسب مع بدائية الحياة الاجتماعية والأوضاع الثقافية للعرب. ويقوم المجهود الفكري الذي بذله العرب لتطوير فهمهم للدّين ليصير على مستوى أوضاع شعوب الشرق المتحضّر، دليلاً على بدائية فهمهم الأصلي ونقطة انطلاقهم.

هذا ويجدر بالذكر أن الدولة الإسلامية تكوّنت في فترة وجيزة للغاية، إذ تمّ فتح الشرق الهيليني المسيحي وفارس في بضع سنوات، وبالتالي كان التحدّي خطيراً بالفعل، وذلك سواء أكان في مجال المعلومات العلمية والفنية (أي في مجال درجة نمو قوى الإنتاج) أم في مجال معضلة العلاقات الاجتماعية والإدارية والسياسية لنظم دول المنطقة القائمة منذ ألوف السنين. وكذلك في مجال الثقافة إذ إن الحضارات الشرقية كانت قد أنتجت فلسفة ميتافيزيقية مدرسية إجمالية رأينا، في ما سبق، كيف أنها كرّست نظرة إنسانية عمومية قائمة على أسلوب رفيع في فهم الإيمان والأخلاق والتوفيق بينه وبين المنطق العقلاني. يضاف إلى ذلك تنوّع واقع الشعوب في تعبيراتها اللغوية والأدبية والفنية والعقائدية ـ خصوصاً بالنسبة إلى بلاد فارس التي لم تتم هيلينيتها إلاَّ على وجه سطحي لا يقارن مع ما حدث في مصر والشام. فقد بقي الفرس خارج المسيحية الشرقية الجديدة ولو أنهم كانوا على صلة بها. ومن ناحية أخرى انفتح الفرس على الهند. وتثبت مدرسة جنديشابور، التي لعبت دوراً هاماً في بلورة المدرسية الإسلامية، وضع إيران الخاص في الإسلام. ولعلّ هذا الفرق يمثل أحد المفاتيح الذي يفسّر بدوره الفرق بين التعريب السريع لبلاد ما بين النهرين والشام ومصر وبين استمرار الفارسية شرق جبال زغروس.

فكان لا بد من التوفيق بين الإيمان الجديد ونصوصه من جهة وبين مقتضيات العالَمَيْن الهيليني والفارسي المادية والفكرية والسياسية من الجهة الأخرى. وقد

افترض ذلك التوفيق ثورة ثقافية بالمعنى الحقيقي، تلك الثورة التي قام بها الإسلام بنجاح.

فنلفت النظر هنا إلى أن ما أسماه العرب الثقافة اليونانية كانت في واقع الأمر ثقافة الهيلينية بل الهيلينية المنصَّرة. أما فلسفة اليونان الكلاسيكية السابقة على الهيلينية فكان العرب يتجاهلونها تماماً. ونعلم اليوم أن العرب لم يعرفوا سقراط وأفلاطون وأرسطو إلّا من خلال أفلوطين.

وقد أدرك العرب تماماً إمكان التوفيق بين إيمانهم من جانب وبين المدرسية الهيلينية من الجانب الآخر، وذلك على نمط ما سبق أن أنجزه المسيحيون الشرقيون. فقد طرح المسلمون الأسئلة نفسها التي كان المسيحيون الشرقيون قد طرحوها سابقاً في هذا المجال وأجابوا عنها بإجابات متماثلة.

وفي هذا الصدد يجدر ذكر المسيرة التي أدَّت إلى البنية المدرسية الإسلامية، وذلك من أول خطواتها مع الكلام والمعتزلة في القرن الأول الهجري إلى فلسفة ابن رشد في القرن السادس الهجري وهي قمة هذه الفلسفة وتمامها.

وقد طرح خطاب المعتزلة أسئلة تحدّت الفهم البدائي لأوائل المسلمين، نتيجة استحالة اكتفاء الطبقة الحاكمة الجديدة ونخبتها الفكرية العربية والفارسية الإسلامية بالتأويل البسيط الأصلي. فلنذكر هنا أهم هذه الأسئلة.

كانت نقطة الانطلاق متواضعة للغاية فهي تقوم على رفض الاكتفاء بالظاهر والحرف في اعتماد الإيمان. والمقصود بالظاهر هنا الاكتفاء بإعلان الإسلام من خلال نطق الشهادة أي الإقرار باللسان فقط دون العمل والخضوع الشكلي للطقوس (القيام بالصلوات وصوم رمضان... إلخ) على أنها عناصر تثبت في ذاتها الإيمان. فأكد المعتزلة في هذا الصدد أهمية القناعة التي أخذوها من عقائد أهل الذِّمَّة، وذلك بمناسبة جدال مشكلة «المسلمين مرتكبي الكبائر» (أهم مسلمون أم في حقيقة أمرهم في وضع كفار؟). فرأى أهل المعتزلة أن العدالة الإلهية تقوم على معرفة ما يتم في باطن الضمائر. ثم أدّى ذلك حتماً إلى إثارة مشكلة التناقض بين القدرية والجبرية القائمة ظاهرياً على الاعتراف بقدرة الله اللامحدودة. فتعارضت المدارس، بعضها تؤكد القدرية والأخرى الجبرية

والتسيير، وذلك من خلال الاعتماد على تأويلات متنوعة للنصوص. ومن الطبيعي أن هذا النقاش أدّى بدوره إلى فحص مشكلة تحكم الله في شؤون الكون أي كيف يمارس الرب قدرته. وهنا أخذ المعتزلة بالحلّ الهيليني وذهبوا إلى أن الله يحكم الكون من خلال قوانين ثابتة، بل إن الله قد خلق العالم ليتبع ناموساً فاعتمدوا ما أطلق عليه بـ «ناموس السببية». وبالتالي استدرج هؤلاء أن الله لا يتناول «الجزئيات» (والمقصود حوادث معينة بمفردها)، الأمر الذي جعلهم يرفضون «المعجزة» (التي تناهض قوانين الطبيعة) أو على الأدق اعتبروها «استثنائية». واستدرج من هذا الفهم استنتاج أساسي وهو إمكان اكتشاف تلك القوانين التي تحكم الكون وذلك من خلال استخدام العقل. هكذا توصّل المعتزلة بدورهم إلى فكرة عدم التناقض بين العقل والوحي، على نمط ما كانت المدرسية الهيلينية المسيحية قد توصّلت إليه.

هكذا نما بالتدريج اللجوء إلى التأويل المجازي للنّصوص، فقد بدا ذلك ضرورياً من أجل توفيق مفاهيم القدرية وناموس السببية مع مفهوم القدرة الإلهية المطلقة: وظهرت أيضاً تأويلات مجازية في مجال مشكلة سمات الله الموصوفة في النص بتعبيرات تشبِّه الخالق بالمخلوق. وقد تعارضت في هذا الصدد مدارس التشبيه التي تمسّكت بالنّصِّ ومدارس التنزيه التي دعت إلى التأويل المجازي المتحرر عن حرف الوصف. وكذلك تعارضت المدرسة التي أخذت حشر الأجساد على ظاهره مع تلك التي فهمته على أنه تعبير مجازي مفاده جمع الأرواح.

ثم ظهرت مدارس أخرى، منها من ذهب إلى أن الشريعة نفسها قابلة للتأويل وللتكيف لتطور الظروف ولو أن التأويل هذا تعارض مع نصٍّ دقيق في ظاهره، فقد رأى هؤلاء الذين يمثلون في واقع الأمر طليعة عصرهم أن القرآن نفسه «مخلوق» في الزمان، بمعنى أن الوحي أتى في وقت معيّن لمواجهة ظروف واحتياجات شعب معيَّن في مرحلة محدّدة من تطوّره. وبالتالي فلا بد من البحث عن المبادىء الكامنة وراء النص وتكيف التنفيذ لتطور المجتمع. على أن الغالبية لم تقبل هذا الإقدام في التأويل فاعتبروه على هامش الكفر إن لم يكن كفراً سافراً.

كانت مشكلة الخلق قد قلبت الجدال الميتافيزيقي. وقد ذهب البعض في هذا المجال إلى أقصى الحدود التي تسمح الميتافيزيقيا بالتوصل إليها؛ ونقصد هنا هؤلاء الذين أخذوا بأطروحات الهيلينية التي تقول إن الخلق قديم قدم الخالق، أي بمعنى آخر، موجود منذ الأزل، والذين اعتبروا بالتالي وصف الخلق كما جاء في النصوص المقدّسة على أنه «خرافة» مفادها إقناع العامة الجاهلة. هنا أيضاً رأي الغالبية في هذه الأطروحة كفراً.

هكذا، فتح خطاب المعتزلة السبيل للازدهار الميتافيزيقي بمعنى فلسفة البحث عن الحقيقة المطلقة(6). وقد بدأ التسلسل التاريخي لهذا الازدهار مع الكندي (المتوفى عام 260 هجرية الموافق 873 ميلادية)، أوّل مفكر فلسفي نطق بالعربية. ما زال الكندي متواضعاً للغاية في مذهبه، إذ إنه اكتفى بالاعتراف بتعدّد وسائل التوصل إلى الحقيقة ومنها ـ على حسب نظرته ـ الوسائل الحسِّية التي تكفي لمعرفة أوضاع الطبيعة من خلال الممارسة التجريبية في التعامل معها، والعقل (المنطق الاستنباطي الذي مجاله الرياضة)، ثم الوسائل الإشراقية مثل الوحي الإلهي والحدس وهي الوسائل الوحيدة التي يمكن بها التوصل إلى المعرفة العليا. يضاف إن الكندي لم يرَ تناقضاً بين هذه الوسائل الثلاث ـ بل على نقيض ذلك ـ رأى أنها تكمل بعضها، إذ إن الله قد وهب الإنسان كلاً من الإحساس والعقل والحدس. من الواضح أن هذا المنهج التوفيقي البسيط لا يحلّ الصعوبة بل يتفادى التعرض إليها. فهو إذن منهج لا يزال دون المستوى المطلوب في الفكر الفلسفي الصحيح.

ثم جاء الفارابي (المتوفى عام 339 هجرية الموافق 950 ميلادية) الذي خاض مجال ناموس السببية فأدمج الكسموجونيا الكلدانية في بنيته الميتافيزيقية الإسلامية. وفي هذا الصدد لم يرَ الفارابي تناقضاً بين الإيمان وبين قبول أسطورات الكسموجونيا الكلدانية. فطرح تأويلاً لتلك الأسطورات مفاده أنها تمثِّل «طبقات الخلق» إذ يتولّد العقل من الله ثم الكواكب من العقل ثم العالم دون القمر من الكواكب. وقد سمحت هذه الحيلة بالتوفيق بين الإيمان وبين العقيدة الشعبية الشائعة في المنطقة أن الكواكب تؤثر في مصائر الناس.

وقد ورث ابن سينا (المتوفى عام 428 هجرية الموافق 1038 ميلادية) هذه النظرة الكسموجونية وأخذ بها بالتفصيل ثم دعَّمها بإضافتها لمفهوم قدم الخلق.

وفي نهاية التسلسل التاريخي جاء ابن رشد (المتوفى عام 595 هجرية الموافق 1198 ميلادية)، فأنتج نوعاً من الفكر التجميعي الإسلامي، وذلك من خلال مساجلته ضد أعداء العقل.

وكان ازدهار الفكر الفلسفي الحر قد صار يصطدم بردّة محافظة غالبة في نهاية الأمر وفرضت نظراتها على أنها «الإسلام الصحيح». وكان الغزالي (المتوفى عام 505 هجرية الموافق 1111 ميلادية) رائد هذه الردّة الرجعية التي تمسّكت من جانب بنظرة جامدة وحرفية للنصوص والشرائع، وعمدت من الجانب الآخر إلى وسائل للمعرفة غير العقل من الحدس وكشف الباطن، الأمر الذي أدّى إلى تكريس النزعة الزهدية.

إنَّ ابن رشد ـ آخر وأكبر الفلاسفة العرب المسلمين ـ قد بذل أقصى المجهود في مواجهة هذه الردة المعادية للعقل. هكذا اتخذ ابن رشد مواقف طليعية في جميع المجالات من القدرية والسببية والتأمل المجازي للنصوص والشريعة، لدرجة أن البعض ادّعوا أن ابن رشد قد ذهب إلى أن الحقيقة العقلية مستقلة عن النصّ إن لم يتناقض مع الإيمان. فقال إن الشريعة عالجت بعض الأمور التي لم تتعرض لها الفلسفة وأن الفلسفة عالجت بدورها أموراً لم تتعرض لها الشريعة. إن هذه النظرة عن «ازدواج الحقيقة» قد لقيت معارضة قوية من قبل السلطات الدينية ثم نُسيت.

وكذلك يتساءل بعض دارسي فكر ابن رشد إذا كان الفيلسوف قد رفض البنيات الكسموجونية. إن هذا الأمر ـ في رأيي ـ لا يزال موضوع تساؤل وتواصل البحث في شأنه. فمن المؤكد أن الفيلسوف لم يشر إلى تلك البنيات في نقاشه آراء أعداء الفلسفة، إذا وصلت إلينا جميع مؤلفاته. إلَّا أن هذا الامتناع ـ إذا كان صحيحاً ـ لا يثبت في ذاته رفضه لهذه البنيات. ففي فرضية عدم قبول ابن رشد هذه الكسموجونيات، نرى أنه قال بالإيجاب، وليس من خلال الامتناع عن الإشارة إليها. ولما كانت مؤلفاته ذات طابع جدالي في نقاش آراء

أعداء الفلسفة، فلم يكن هناك ضرورة لذكر الأطروحات المقبولة من الطرفين، ومنها بالتحديد البعد الكسموجوني لفلسفة العصر[7].

مع أن ابن رشد قد اصطدم في مجالات أخرى ذات مغزى اجتماعي حاد مع مصالح الحكم. ونقصد هنا نظرته للشريعة التي اعتبرها قابلة للتأويل إلى أقصى حدّ ممكن. فقد دعا إلى اعتبار الشريعة «ظرفية»، أي قابلة للتطور حسب حاجات المجتمع. وبذلك دفع في اتجاه فصل الدولة (والقانون) عن الدين. إلّا أن هذه الدعوة إلى نوع من الثورة الثقافية العلمانية في الإسلام (على نمط ما حدث، في ما بعد، في أوروبا المسيحية) لم تجد صدى في المجتمع، بل أُدين ابن رشد لهذه الدعوة بالتحديد وحرقت مؤلفاته بالجملة.

يتّضح من هذا العرض السريع أن البنية المدرسية الإسلامية شبيهة في جوهرها للبنية الهيلينية ثم المسيحية. وقد صارت هذه البنية المدرسية ايديولوجياً الأجنحة المتنوِّرة في المجتمع الإسلامي العربي والفارسي في عهده اللامع. بل كرَّستها السلطة الخلافية في بعض فترات التاريخ الوجيزة، مثلاً في عهد الخليفة المأمون (من عام 198 إلى عام 219 هـ. الموافقان 813-833 م). على أن هذه الفلسفة المدرسية المتقدمة لم تُقبل من قبل المجتمع بشكل عام. فقد رفض الكثيرون ـ منذ أول ظهور الفلسفة الإسلامية ـ استنتاجات المعتزلة الجريئة. هكذا جاهر ابن صفوان بالقول إن القدرة الإلّهية تحدد مسبقاً كل تفاصيل مسيرة الخلق، فاتحاً بذلك باب النظرة الجبرية البسيطة التي لم تفقد شعبيتها في أية مرحلة من التاريخ. هكذا تواجد دائماً إلى جانب التيار الفلسفي تيار نصوصيّ يرفض التأويل المجازي ويتمسك بالظاهر المكتوب. وذلك طوال تاريخ العصور الوسيطة ابتداء من الأشعري (المتوفى عام 324 هـ الموافق 935 م) إلى الغزالي. وفي نهاية الأمر انتصر هذا التيار النصوصيّ فأصبح الغزالي «حجة الإسلام» المعترف به خلال القرون الثمانية التالية. بل تحيّزت السلطة الخلافية لهذا التيار منذ أيام المتوكل (231 هـ الموافق 847 م).

فكانت الحجّة المقدّمة ضد العقلانية المدرسية حجة قوية فعلاً، وهي أن العقل لا يكفي لأن يوصل إلى كشف الحقيقة المطلقة، فلا بد إذن من الاعتماد

على الحدس والإلهام اللذين لا يمكن إحلال العقـل محلهما. كـان يمكن أن يؤدي كشف حدود قدرة العقل إلى التساؤل عن فعالية الميتافيزيقيـا نفسها، وإدراك أن الهدف المرسوم منها ـ أي كشف المطلق ـ هو نفسـه هدف مستحيـل. ولكن هذا لم يحدث. على نقيض ذلك لم يدفع التساؤل عن حدود الميتافيـزيقيا إلى الأمـام، بل شجّع عـلى التراجـع إلى الخلف، أي إحلال ميتـافيزيقيـا غير عقـلانية محـلّ الميتـافيزيقيـا العقلانيـة. فلم تحـدث الخـطوة إلى الأمـام إلاّ في أعقـاب النهضـة الأوروبية. وفي هذه الظروف ـ أي ظروف التراجع في الفكر الإسلامي ـ أخذت الدعوة إلى منهج الزهد المستورد من تقاليد الهند تفتح المجال للصوفية، وهي في واقع أمرها اعتراف بفشل المشروع الميتافيزيقي الهيليني الإسلامي.

هـذا، لأن الصوفيـة أعلنت بصوت عـالٍ شكَّها في قـدرة العقـل. عـلى أن الصوفية تمسّكت بـالاهتمام بـالمعرفـة المطلقـة، بل أعـطت لها الأولـوية عـلى أية معرفة جزئية. ومن أجل هذاالتوصل إلى المطلق أخذت الصوفية تخلق الأشكـال التنـظيمية الفعّـالة في نـظرها وهي إقـامة منـظمات (الـطرق) ـ سريـة في معـظم الأحيان ـ والعمل فيها بمبدأ الطاعة العمياء لشيخ الطريقة وممـارسة «السفـر» من خلال الذكر الجماعي والرقص وتناول المخدرات (بل وأحياناً الخمـر). . . إلخ. ولا شـك أن السلطات رأت في هـذه التيـارات الجـديـدة خـطراً عليهـا، إذ إن السلطة العليا ـ رغم طابعها المحافظ ـ لا تقبل أي مراكز قوى أخـرى تفلت من أيديها. ثم كان الحكم يعلم تماماً أن إعادة تكوين المنسوج المجتمعي على أساس الطرق الصوفيـة من شأنها أن تعـطي لهذه القـوى فرصـاً للتدخـل في النزاعـات الاجتـماعية والسيـاسية، سـواء أكانت الـطرق تعمل لصـالحها هي أم لصـالـح أطراف تحركها في السر. ومن الأدلة العديدة على عداوات السلطة إزاء الصوفية شهادة الحلاّج (عام 309 هـ الموافق 922 م)، رائد الفكر الصوفي.

هكـذا نرى أن الإسـلام قد انـدفع خـلال تلك القرون الخمسـة لتاريخـه في اتجاهات منوعة لعلّنا نستطيع تلخيصها في الاتجاهات الثلاثة التالية:

الاتجاه الأول هو إقـامة ميتـافيزيقيـا أخلاقيـة وعقلانيـة، ذات مغزى إنسـاني عمومي، استلهمت من الميتافيزيقيا الهيلينية، والمسيحية الشرقيـة. فنجد في كـل

من الميتافيزيقيتين المسيحية الشرقية والإسلامية المرمى نفسه وهو التوفيق بين الاهتمام بنظرة أخلاقية قائمة على مسؤولية الفرد وذات طابع إنساني عمومي وبين الثقة في قدرة العقل الاستنباطي وبين التقيد بنصوص مقدّسة.

وقد كان على الإسلام أن يقوم أيضاً بالتوفيق في مجالات أخرى لكي يستوعب تراث الشرق المتحضر في النظم الاجتاعية والإدارية والسياسية. وقد أقام هذا التوفيق على أساس نهج المنطق اللغوي الشكلي، الأمر الذي دفع في المبالغة في استخدام أساليب شبه منطقية، أقرب إلى الاستدلال بالتمثيل. ثم أتمّ تكملة البنية بإضافة كسموجونيا شاملة، الأمر الذي دفع نحو الانزلاق إلى ممارسات تنيجيمة وسحرية من جهة وقبول ممارسات الزهد ـ ولو بدرجات متواضعة ـ من الجهة الأخرى. وقد قبل الإسلام في هذا الإطار درجة من التعدّد في الآراء، كما أنه رحّب بدرجة من التجريبية. وقد خلقت هذه الظروف جوًّاً مناسباً للتقدم في الحياة الاجتماعية وفي العلوم الجزئية، فتحقّق تقدم لن يكون له نظير في العصور الوسطى. مع أن هذه الرؤية الإسلامية لم تخرج عن إطار النخب المثقفة المتنوّرة، فلم تقبلها السلطة قبولاً صحيحاً وكاملاً.

ذلك لأن السلطة ظلّت تكوّن سلطة طبقات مستغِلة (بكسر الغين) فآثرت حكم العامة من خلال تأويل بسيط وفرض الطاعة الشكلية للنصوص دون الاهتمام بالتوفيق بين الإيمان والعقل. هذا هو الاتجاه الثاني الذي أردنا ذكره. يضاف أن الرؤية البسيطة اتّسمت بالقدسية مع استمرار الممارسات الشعبية المختلفة من تقديس القدسية ورجال الخير والتقوى ومن التنجيم بل من السحرية والشعوذة. . . إلخ.

وقف التأويل الرسمي للسلطة السنية بين هاتين الرؤيتين، نظراً لأن هذا الموقف الوسيط خدم تماماً مصالحها المحافظة بشكل عام، ولو الإصلاحية في بعض الأحيان. فاستعملت السلطة لهذا الغرض خطاباً مزدوجاً على حسب المرسل إليه: خطاب للنخبة وخطاب للعامة. إن نظام المسيحية في القرون الوسطى الأوروبية ثمّ نظم الملكية المطلقة في ما بعد، قد استخدمت هي الأخرى الأساليب نفسها. فالفكران ينتميان إلى الفلك الذهني نفسه.

إلاَّ أن المدرسية العقلانية الرفيعة الموجهة للمثقفين من جهة، والشكلية البسيطة المخصّصة للعامة من جهة أخرى وازدواج لعبة السلطة بين الموقفين من جهة ثالثة، إن كل ذلك لم يرضِ تماماً المجتمع، الأمر الذي أدّى بدوره إلى تبلور موقف ثالث، ونقصد هنا البحث عن «الباطن» المختفي وراء وضوح النصّ. وقد لجأت الشيعة إلى هذا الأسلوب أكثر من السُّنَّة، خصوصاً في تأويلاتها المتطرفة التي بلغت في بعض الأحيان حدَّاً للتجميع بين عناصر مختلفة الأصل منها النزعة المسيحية المنتظرة للمهدي المنقذ، ونظرات مزدكية وهندية المصدر. ولعلّنا نجد هنا أحدالمفاتيح الذي يفسر نجاح الشيعة في فارس المفتوحة على الهند. مع أن الصوفية ـ التي انتشرت في جميع أرباع العالم الإسلامي ابتداء من القرن الرابع الهجري ـ قد جاءت إجابة عن تلك الحاجة العامة نفسها. فقد أبدت نظم الحكم تحفظات إزاء هذه الاتجاهات الجديدة، إن لم تكن دائماً معاداة سافرة. على أن الحكم قد حاول أيضاً السيطرة على هذه الحركات والممارسات فاعترف بشرعيتها ووضعها تحت رقابته. ومن خلال ذلك أخلاها من قدرتها الثورية. هكذا أنشئت نُظُم حكم شيعية ثابتة لا تختلف في واقع الأمر عن النّظُم السُّنّية (في إيران مثلاً). على أن الانفجارات السلفية التي ترفض هذا النوع من «تأميم» الإيديولوجيا قد ظلّت تهدّد هذه النّظُم على مدّ العصور، كما ثبتته ثورة الخميني في عقدنا.

لم يقتصر الفكر العربي الإسلامي على مجال الجدال الفلسفي. كما أن هذا الفكر لم يزدهر في فضاء مجتمعي. لذلك فإن البحث في ميدان أفكار الحركات الاجتماعية التي ملأت هذا التاريخ إنما هو بحث ضروري لتكملة الصورة وإلقاء أضواء جديدة على الجدال المدرسي نفسه.

وقد سبقت محاولتي ـ في كتابي عن «أزمة المجتمع العربي» ـ تبيان طابع الصراعات الاجتماعية والسياسية للعالم العربي الإسلامي الوسيط(8). ودون العودة إلى تفاصيل مساهمتي في هذا النقاش أودّ هنا أن ألخّص أطروحتي في هذا المجال في قولي إن هناك نوعين من الصراعات لا بدّ من التمييز بينهما. أولاً، الصراع الدائم بين الشعب والسلطة وهو صراع يتّسم بجميع سمات الصراع

الـطبقي في المجتمعات الخـراجية بشكـل عام. فيعـاني الشعب (المكوّن هنـا من عامّة الفلاحين وصغار الحرفيين) من الاضطهاد والاستغلال. فأحياناً يخضع هذا الشعب وينـاور في حدود الممكن ويبحث عن سلوة في الآخـرة. وأحيـانـاً يقـوم ويعصى ويثـور فيستخدم في جهـاده أعلام التـأويل الثـوري للدين، وهو تـأويل بعيد كل البُعد عن المدرسـة العقلانيـة. هكذا ظهـرت حركـات شعبية رفضت التأويل الدارج للشريعة ودعت إلى المسـاواة والعدالـة الاجتماعيـة، وبحثت عن حجج تعطي شرعية دينية لقيمها وتأويلاتها، بحيث تـدعم مواقفهـا. ومن هذه الحركات القرامطة في القرن التاسع الميلادي وغيرها. ويعلم المؤرخ أن حـركات متـماثلة تماماً قد مـلأت تاريـخ نُظُم خـراجية أخـرى من أوروبا الإقـطاعية إلى الصين.

هناك، ثانياً، الصراعات داخل الطبقة الحاكمة، بين أقسامها الممثلة لمصـالح إقليمية وحرفية مختلفة والتي اعتبرها لذلك تناقضات داخليـة لهذه الـطبقة. وقـد ذهبت إلى أن هـذه الحركـات والصراعات هي التي احتلّت مكـانة الصـدارة في تـطوّر الأحـداث. فهي التي تفسّر النـزاعـات والحـروب التي دارت من أجـل الاستيلاء على الحكم.

إن الجدال المدرسي الإسلامي قد تمفصل على جميع الصراعات ذات الـطوابع المختلفـة والتي انعكست في الفكر الاجتـماعي، سواء أكـان ذلك بشكـل مباشر وصريح أم من خلال التعبير الأدبي والفني والشعر للنخبـة وللعامـة. وفي ما يـلي بعض الأدّلة عن هذا التأثير المتبادل.

فقد عبّر «إخـوان الصفا» في القـرن العاشر الميـلادي عن عدم رضـا الشعب بالسلطة الخلافية. فتقدَّموا بطرح برنامج إصلاحي من شأنه أن يضمن السعـادة في الدنيا من خلال تحقيق المساواة والعدالة والتضامن الاجتماعي، وكـذلك نعيم الآخـرة من خلال إقامة سلطة تعتمد نفسهـا على الاخـلاق فتستـطيـع أن تبعث مبادئها في صفوف الشعب.

ونــرى هنــا كيف أن الحنــين لعصر نشــأة الإســلام (أي عصر الخـلفــاء الراشدين)، الـذي تصوره إخـوان الصفا «بـالعصر الذهبي المفقـود»، قد أخـذ

يغذي نزعة سلفية وحلماً ماضوياً. ويبدو لنا هنا التباس هذه الدعوة بالعودة إلى الأصول. فهي في الوقت نفسه تعبير عن مشروع إصلاح المجتمع بعد أن أصبح هذا المجتمع غير محتمل من جهة، ودليل على مأزق الوسيلة المقترحة من أجل إتمام الإصلاح من جهة أخرى. إن هذه الوسيلة لا تعدو كونها مجرد حنين ماضوي، مع أن إخوان الصفا لم يرفضوا الفلسفة على نمط ما دعت إليه النظرات الرجعية التي غلبت في ما بعد، بل على عكس ذلك رأى إخوان الصفا أن الشريعة تدنّست بعد الخلفاء الراشدين وأن تطهيرها يستوجب استخدام العقل واللجوء إلى التفلسف العقلاني. بالإيجاز ينعكس انعدام فكر اجتماعي علمي في هذا التناقض بين الهدف والوسيلة. إذ إن هذا النقص حال دون إدراك الأسباب الحقيقية التي جعلت المجتمع غير محتمل. فكان لا بدّ من انتظار العصور الحديثة لنرى الفكر الإنساني يتقدّم بطرح المشاكل الاجتماعية بشكل يتجاوز الجدال الأخلاقي البسيط.

فقد ظلّ الفكر الاجتماعي العربي الإسلامي أسير الجدال الأخلاقي، شأنه في ذلك شأن فكر المجتمعات الخراجية الأخرى، من أوروبا الاقطاعية إلى الصين، ومن أمثلة هذا الطابع الأخلاقي مشروع المدينة الفاضلة للفارابي. على نمط ما قد سبق أن دعا به الحسن البصري (المتوفى عام 111 هـ الموافق 728 م)، رأى الفارابي أن مصدر الشر ليس في نواقص القانون (هنا الشريعة) بل في نواقص المسؤولين عن تنفيذه. فالفساد ليس فساد الشرع بل فساد الناس. ولسنا نحن بحاجة إلى أن نثبت أن هذا التحليل لم يتجاوز السطح. فهو تحليل محدود بالضرورة نتيجة نقص المنهج.

وثمة أمثلة أخرى متعدّدة من هذا القبيل، فلم يتجاوز الفكر الاجتماعي العربي الإسلامي حدود الظروف الموضوعية للمجتمع الخراجي. وبالتالي ظلّ هذا الفكر يتحرك في فلك مغلق، يصطدم تارة بحائط المدرسية العقلانية وتارة بحائط الطاعة الشكلية، ثم يهرب مرة أخرى في اتجاه الزهد. وتتواجد هذه التناقضات أحياناً في الشخص نفسه. هكذا أعلن أبو العلاء المعري (المتوفى عام 449 هـ الموافق 1057 م) ثقته في العقل لدرجة أنه ذهب إلى التشكيك في الأديان

واتهمها جملة، ليقبل بعد ذلك مذهب الجبرية البسيطة ثم يهرب في الانغلاق الزهدي والمثالية المطلقة.

قطعاً لم يكن رجال هذا العصر، رغم حدود المجتمع الموضوعية، أقل ذكاء من رجال الأجيال التالية. فقد أدركوا تماماً أن الفكر الخراجي قد بلغ حدوده ودخل في أزمة. فأعربوا عن ارتيابهم وشكوكهم. ولكنهم عجزوا عن تجاوز حدود الحيرة بهذه الأوضاع.

لعل ابن خلدون (المتوفى عام 808 هـ الموافق 1406م) يمثل الاستثناء. فقد بلغ هذا العملاق حدود الفكر الاجتماعي العلمي في ظروف عصره. وظل دون مثيل له لغاية القرنين الثامن والتاسع عشر، فنجد عنده البذرة مزروعة في قوله إن المجتمع يخضع لقوانين موضوعية شأنه في ذلك شأن الطبيعة. ثم وضع ابن خلدون لنفسه هدفاً وحيداً هو كشف هذه القوانين. واستقل بحثه عن اللجوء إلى الشريعة، إذ اعتبر أن الشريعة هي الطريق لمعرفة الغيبيات فقط، فلا تفيد في دراسة «العمران» (الكلمة التي استخدمها ابن خلدون للمجتمع). فلا تمت دراسة العمران للشريعة بصلة. إلا أن منظومة المفاهيم التي استخدمها ابن خلدون لم تسمح له بكشف سرّ التاريخ. فلم يتجاوز تصورات السببية الجيوغرافية وفكرة العودة الأبدية دون التقدم وتكرار التسلسل التاريخي. وردّ هذا التكرار إلى تتابع الأجيال وانهيار أخلاقها، واعتمد في ذلك على نوع من التحليل النفساني المبسَّط المطبق على المجتمع. وإذا كان هذا المذهب الارتيابي يفي بحاجات الملاحظ الذكي الذي فقد ثقته في الطبقات الحاكمة، لم يكن هذا الفكر على القدر المطلوب ليتحوّل إلى قوة اجتماعية قادرة على التأثير في الأوضاع.

وبالإيجاز يمكن تلخيص أهم إنجازات التقدّم الذي حققه المجتمع العربي الإسلامي الوسيط في النقاط التالية:

أولاً: إن عملية تعريب وأسلمة المنطقة قد خلقت ظروفاً مناسبة لإنجاز تقدّم حضري ملموس، فصارت وحدة اللغة والثقافة والدين على نطاق منطقة شاسعة، وصارت هذه الوحدة القاعدة الموضوعية التي دفعت قوى الإنتاج إلى

الأمام، وبالتـالي إلى تدعيم دولـة قويـة مؤسسة عـلى نمط إنتاج خـراجي. فكان مضمون الثورة الحقيقية التي حققها الإسلام في عصره الأول هو بالتحديد تكيّفه لمقتضيات إقامة تلك الدولـة. ولا شك أن نجـاح الإسلام قـد توقف عـلى إتمام هـذه الثورة، فلولاهـا لكان العـرب الفاتحـون قد أتـوا وذهبـوا دون التـأثـير في المنطقة، ولصار شأنهم شأن غيرهم من الفاتحين مثـل المغول. لـلأسف لا يدرك المسلمون الذين يتغذّون من الحنين إلى الماضي السابق على هذه الثورة (أي عهد الخلفاء الراشدين)، لا يدركون أهمية ذلك التطوّر الحاسم.

إن البنية المدرسية الهيلينية الإسلامية العقلانية قد لعبت دوراً حاسـماً في إتمام هـذه الإنجازات العـظيمة التي شملت المشرق والمغـرب ولـو أن السلطة أبـدت تحفـظات إزاء الفكر المتقـدّم هـذا. ولسنـا نحن هنـا في حـاجـة إلى ذكـر جميـع المجـالات التي تحقّقت فيها خـطوات واسعة في سبيـل التقـدم. فهي تشمـل في واقع الأمر جميع ميادين العلم، ابتداء من الريـاضة (إبـداع الصفر، تقـدم علم المثلثـات والجـبر) والفلك، مـروراً بـالـطب والكيميـاء. هـذا هـو أيضـاً شـأن تكنـولوجيـات الإنتاج وتنميـة قواه خـاصـة من خـلال تعميم أسـاليب الـري. وكـذلك شـأن الأدب والفن الجميل. ذلـك إلى جانب الفكـر الاجتماعي الـذي تقـرّب لـلإدراك العلمي لأول مـرة مـع ابن خلدون، والفكـر الفلسفي الـذي تناولناه هنا.

ومن الجدير بالذكـر أن الفترات الـلاحقة لهـذا الازدهار الحضـاري هي تلك الفترات التي لقي فيها التنوّع الفكري وتعـدد الآراء ترحيبـاً، أي فترات انفتـاح الذهن وقبول الارتياب في جميع المجالات بما فيها الدين والإيمان.

ثانياً: لم يتجاوز هذا الفكر حدود الفكر الوسيط، أي ذلك الفكر الذي اهتم بـالميتافيـزيقيا بمعنى البحث عن المـطلق فوق الـطبيعة، وتفـوق هذا الهـدف على غيره. وهو فكر ميتافيزيقي ديني بمعنى أنه وضع لنفسه هـدفاً إضـافياً هـو تدعيم هذا الدين وإثبات صحته.

وقـد سبق أن أبديتُ ـ في هـذا المجال ـ رأيي المخـالف للرأي السائـد لـدى الكثـير من الفكرين العـرب المعاصرين ـ مثـل حسين مـروة وطيب التيـزيني[9].

وذلك في كتابي عن «أزمة المجتمع العربي» المذكور آنفاً. فقد ذهب هؤلاء إلى تحليل النزاعات في داخل الفلسفة العربية الإسلامية على أنها تعبيرات عن تعارض نزعة مادية ونزعة مثالية، الأمر الذي ينعكس فيه ـ حسب هؤلاء المفكرين ـ الصراع بين القوى التقدمية الرأسمالية الجنينية الناشئة والقوى الإقطاعية الرجعية. ولن أعود هنا إلى تفصيل نقاشي لهذه الأطروحات، فلنكتفِ بالقول إن التعارض بين المادية والمثالية لم يلعب في تاريخ الفكر ذلك الدور الحاسم الذي روّجته الماركسية الدارجة، فإن تواجد عنصر « المادية العفوية للعلوم» (ونقصد هنا القول بأزلية الكون) لا يمحي الطابع المثالي الجوهري للتساؤل الميتافيزيقي، إذا كانت تلك الميتافيزيقيا دينية الطابع. أضيف أن اعتبار هذا المجتمع على أنه كان محلّ تعارض بين قوى رأسمالية ناشئة وقوى إقطاعية، إن هذا الاعتبار لا أساس علمي له في رأيي. فقد رأيت شيئاً آخر في النزاعات الفكرية التي صحبت إقامة البنية المدرسية الإسلامية، رأيت فيها تعبيراً عن ضرورة تكيّف الإسلام إلى احتياجات بنية اجتماعية خراجية شملت منطقة شاسعة. وبالتالي رأيت أن القوى التي وقفت ضد هذا البناء الفكري المدرسي لم تكن ـ في نهاية الأمر ـ إلّا انعكاساً للقوى الاجتماعية المختلفة التي ضحّى بمصالحها التقدم الخراجي. ومنها بالطبع قوى الماضي الآخذة في الاضمحلال، فهي التي غذّت الحنين الماضوي جزئياً على الأقل. ومنها أيضاً ـ إلى جانب ذلك ـ قوى الطبقات الشعبية ضحايا ازدهار مؤسّس على الاضطهاد والاستغلال.

ولذلك فإنني أرى أن تبويب أفكار هذا العصر تحت بابين («اليمين واليسار») يتسم بالتباس جوهري. فلم تعبر القوى الشعبية عن كراهيتها للنظام في شكل فلسفة عقلانية متقدّمة، بل في رفض الميتافيزيقيا العقلانية نفسها وإحلال تأويل ديني ولو ثوري محلها(10).

يضاف إلى ذلك أن أطروحتي تفسّر هذه الظاهرة العجيبة، وهي أن الحضارة الإسلامية ازدهرت خلال قرونها الأولى ثم أصابها الركود. وذلك على نقيض ما حدث في الغرب الأوروبي، حيث إن النهضة التي صحبت بزوغ الرأسمالية قد جاءت بعد العصر الوسيط وليس في أوّله!

إن تفسيري لهذه الظاهرة العربية الإسلامية الشاذة هو أن الازدهار كان هنا ناتج تحدٍّ خاص. ونقصد مقتضيات بناء خراجي على منطقة واسعة. فقد فرضت هذه الظروف مرونة في العلاقات بين السلطة الإسلامية الجديدة ومجتمعات الشرق المتحضِّر. ونتج عن هذا التفاعل تفتح الأذهان وقبول النقاش وتعدد الآراء. ثم حينما بلغ هذا البناء ذروته وأصبحت السلطة الجديدة قائمة على أسس قوية لا تتحدّاها قوى أخرى، أي حينما بلغت عملية التعريب والإسلام حدّاً لا رجوع فيه وصار المجتمع متجانساً، وتوقف عمل التحدّي وأنهى فعل الحوافز الدافعة للتقدم، فأخذ الفكر والمجتمع في التكرار والركود وذكر الماضي. أجد هنا مثلاً آخر عمّا أسميته «التطور اللامتكافىء» في التاريخ. فأرى أن ازدهار الفكر تصحبه دائماً أوضاع تتّسم بعدم الاتزان. إن إلغاء عناصر الاختلاف وسيادة طابع التجانس في مجتمع العصور التالية، وبالتالي ثبات التوازنات قد خلقت ظروفاً جديدة شجّعت على ركود الفكر. هكذا لا أرى إطلاقاً علاقة بين ازدهار الحضارة الإسلامية في عصرها الأول وبين بزوغ مزعوم «لنشأة الرأسمالية» فيها. على نقيض ذلك أرى أن انعدام جذور حقيقية للرأسمالية هو العامل الذي يفسّر الركود الذي يلي.

ثالثاً: روت المدرسية الإسلامية الوسيطة نهضة المدرسية المسيحية في الغرب، فلم يكن الغرب نصف الهمجي لغاية القرن الحادي عشر قادراً على استيعاب المدرسية الهيلينية والمسيحية الشرقية. بالإضافة إلى أن المدرسية المسيحية الشرقية كانت قد أخلت المكان لصالح الأشكال البدائية للنمط الخراجي (المتمثّلة في التشتت الاقطاعي) إلى أشكالها المتطوّرة (الملكية المتطورة). فصار الغرب ناضجاً للاحتذاء بالمدرسية الإسلامية من أجل إتمام هذه النقلة. فوجد الفكر المدرسي الإسلامي جاهزاً واحتذى به بل واستورده بالحرف دون أي تحفّظ، فأخذ الفكر الأوروبي يشعر هو الآخر بالحاجة إلى التوفيق بين العلم والإيمان. فوجد في حجج المعتزلة مستنداً يكرّس هذا التوفيق. هذا، بينما وجدت التيارات المحافظة تأكيداً لنظراتها في حجج الأشعرية والغزالي.

هكذا، أخذ المفكرون الغربيون يقرأون بحماس فلسفة العرب المسلمين وجدال ابن رشد والغزالي. وانعكست هذه القراءات في مؤلفات توماس

الأكويني (1225-1274 ميلادية) الذي نشأت معه المدرسية الغربية على نمط الإسلامية.

وفي العصر نفسه نرى أيضاً اليهودية (في الأندلس) تخرج عن بدائيتها. فقد لعب موسى بن ميمون (المتوفى عام 601 هـ الموافق 1204 م) دوراً حاسماً في إقامة مدرسية يهودية لا تختلف عن المدرسية الإسلامية في الجوهر بل ولا في التفاصيل.

هكذا اكتشف الغرب الفكر الهيليني أولاً من خلال الميتافيزيقيا الإسلامية، ثم بعد ذلك ـ حينما هجر يونانيو الأستانة إلى روما بعد سقوط العاصمة البيزنطية عام 1453 ـ أدرك الغرب وجود الفكر اليوناني السابق على المسيحية والإسلام، بل أدرك تواجد حضارة اليونان القديم الكلاسيكي التي كان يتجاهلها تماماً.

5 ـ الإيديولوجيا الخراجية الطرفية في الغرب:

قدّمنا فيما سبق تنويهاً خاصاً بأهمية الميتافيزيقيا الإسلامية الوسيطة ـ لعلّ هذا التركيز سوف يساعد على إدراك مدى التشوّه الأوروبي التمركز اللاحق الذي أخذ يبالغ في التضاد بين المسيحية والإسلام بغرض إبراز الطابع الشاذ لتاريخ أوروبا بدلاً من إظهار القاسم المشترك الذي يربطهما ـ لعلّ هذا العرض قد وضّح أيضاً الطابع المتقدّم للميتافيزيقيا الإسلامية التي ينبغي أن تُعتبر ذروة الإيديولوجيا الخراجية وتكملة لبنية الهيلينية والمسيحية الشرقية. وسوف نرى الآن كيف أن ميتافيزيقيا المسيحية الغربية ظلّت متخلّفة بالمقارنة، لدرجة أننا نرى فيها شكلاً طرفياً غليظاً وغير مكتمل للإيديولوجيا الخراجية.

وقد مرّ الفكر المسيحي في الغرب عبر ثلاث مراحل هي الآتية:

أولاً، القرنان الاثنان الأوّلان (الرابع والخامس الميلاديان) وهما يمثّلان عصر انهيار الدولة الرومانية؛ وثانياً، القرون الستة التالية (من السادس إلى الحادي عشر) المظلمة؛ وثالثاً، قرنا البعث المدرسي (الثاني والثالث عشر).

ففي المرحلة الأولى أخذت الميتافيزيقيا المسيحية، التي كانت قد سبق تكوينها في الشرق، تنتشر نحو الغرب في شكل مبسّط.

فكان الفيلسوف المصري أوريجانوس قد عبّر ـ بخاصة في كتابه المعنون «ضد كلسيوس» ـ عن اهتمام رفيع بصدد التوفيق بين العقل والإلهام، أي التوفيق بين العقلانية العلمية اليونانية والأخلاقية الإنسانية العمومية للإنجيل ـ فتوصّل من خلال هذا المجهود إلى مفهوم أزلية الروح والمسؤولية الأخلاقية الفردية القائمة على مبدأ الاختيار وهو ـ في رأيه ـ استنتاج يعتمد على العقل كما هو أيضاً عنصر أساسي للإلهام الإلهي بحيث إنه لا يتواجد تناقض بينهما. كما أن أوريجانوس قد دافع عن مبدأ استقلال الكنيسة عن الدولة، معتبراً هذا المبدأ شرطاً ضرورياً ـ في رأيه ـ لضمان حرية الفكر ـ ويمكن ترجمة هذا الدفاع في لغتنا المعاصرة في أنّ فصل الدين عن الدولة هو شرط الديموقراطية واستقلال المجتمع المدني عن الدولة. يضاف إلى ذلك أنّ أوريجانوس قد أخذ أيضاً بفنون الزهد المستوردة من الشرق البعيد حتى تعممت في مصر في نظام الرهبانية. هذا إلى جانب أنّ المرحلة قد شاهدت نزعات لاهوتية حول طبيعة المسيح ـ الإلهية والبشرية ـ كان جميع المقدمين فيها شرقيين مثل أثاناسيوس وأريوس وكرلس ونسطورس.

لا نجد اهتمامات فلسفية مماثلة في الغرب. فلا تعدو كون مساهمات القديس يروم والقديس إبرواز خطابات موجهة للإمبراطور وللكبار لتذكيرهم بواجباتهم، الأمر الذي لا يتجاوز البديهيات والذي يدلّ على قلة الإدراك بمغزى التساؤل الفلسفي الشرقي حول توفيق العقل والدين. أما القديس أوغسطين ـ مؤلف «مدينة الله» البربري الأصل ـ والذي يعتبر ـ بحق ـ أرفع مفكري الغرب المسيحي ـ فلم يتجاوز هو الآخر الدفاع عن النصّ الخاص بالخلق، كما أنه رفض مفهوم أزلية المادة وهو مفهوم يقع في قلب إشكالية التوفيق بين العقل والعقيدة. لعلّ السبب الذي أدى إلى اعتباره من كبار المفكرين المسيحيين هو دفاعه عن مبدأ فصل الدين عن الدولة من جهة وثورته ضد سلطوية بابا روما من الجهة الأخرى. الأمر الذي أدّى بمفكري الاصلاح البروتستانتي اللاحق إلى المبالغة في تقديره. على أن القديس أوغسطين قد لجأ إلى حجج ضعيفة مثل إن «مرام العناية الإلهية مجهولة»، وهي حجج قاصرة بالمقارنة مع التحاليل الفلسفية

للمسيحية الشرقية. فمسيحية الغرب هي بـالنسبة إلى مسيحيـة الشرق في وضع مناظر لوضع روما بالنسبة إلى اليونان، أي في وضع التلميذ البسيط المبتدىء.

ثمَّ أتى عصر الظلمات الذي امتدّ على القرون الستة اللاحقة والذي امتاز بأنه مرحلة خالية من أية مساهمة فكرية تذكر. فكان ملوك وأسياد العصر، حتى رجال الـدين والكنيسة، أميـين مثل الشعب. وبـالتـالي لم يتجـاوز فهمهم للمسيحيـة الشكلية والنصيّة بالإضافة إلى الكثير من العقائد الخـرافية. وتجـدر هنا الإشـارة إلى الاستثناء الذي مثله الراهب الإرلندي حنا سكوت، الـوحيد ـ أو يكـاد ـ في القرن التاسع الذي لم يتجاهل النقاش حول توفيق العقل والدين، والذي دافـع عن مذهب الاختيار. ربما كان ذلك لأن فتوحات الجـرمـن البربـر لم تصل بعـد إلى هذه الجزيرة النائية، فلم تكن قراءات المفكرين الشرقيين قـد انقرضت بعـد تماماً في هذه البلاد.

أخذت المدرسية الوسيـطة الغربيـة تبزغ ابتـداءً من القرن الثـاني عشر فقط، نتيجة الاتّصال مع العالم الإسلامي. هكذا بدأت الحركـة في مناطق الالتقـاء في الأنـدلس العربيـة وفي صقليةَ في عهـد الملك المنوّر فـردريـك. وشـاركت هـذه المدرسية سمات المدرسية الإسلامية التي روتها. وأقصد هنا بـالتحديـد ثقتها بـلا حدود في القياس والمنطق الشكلي القائم عليه، وإلى حدّ ما ازدراءها إزاء الواقع والتجربة، ولجوءها إلى العقل من أجل تأكيد استنتاجات محدّدة مسبقاً من خلال الإلهام الربّاني. على أن الميتـافيزيقيـا الإسلاميـة الطليعيـة كانت قـد تحررت من النصـوص حتى توصلت إلى المفهـوم المجرّد، فتـوصّلت هـذه الفكـرة إلى رفض التفسير الحرفي للخلقة مثلاً. هذا بخلاف المدرسية الغربية التي لم تصل إلى هذا الحـدّ من التجرّد والتحـرر. بدليـل أن القديس تـوما إكـويني (في كتابـه المعنون «الحجّـة ضد العـامّة») ـ الـذي يعتبر بحق أرفـع ذهن الغرب في وقتـه ـ لم يقبل تلك الاستنتاجات التي كان ابن رشد قد توصّل إليها في هذا الصدد.

إلاّ أنّ فقـر الفكر المـدرسي الغربي صـار بالتحـديـد ميـزة عملت في صـالـح أوروبا. فلم يكن هذا الفكر قادراً على إقناع الأذهان المتطوّرة كما كان الأمر عليه مع الفكر الإسلامي الطليعي ـ فترك دائماً في الضمائر إحساساً بالأرضي. وبالتالي

لم يكن هذا الفكر الغربي قادراً على مواجهة ضربات الفكر الإمبرلي الناشيء. هكذا استطاع بيكون أن يُقدّم التجربة على جدلية القياس المدرسي. وهكذا فتح الفيلسوف الإنجليزي عصراً جديداً يمتاز بالتحرر من قيود الخطاب الميتافيزيقي.

إن مؤرّخي الحروب الصليبية يعلمون تماماً كيف أن غلاظة ممارسات الافرنج في مجال العدالة قد أدهشت العرب. فمن تلك الممارسات مثلاً غطس المتهم في حوض ماء ثلج ثم ملاحظة تغيير لونه لمعرفة ما إذا كان بريئاً أم مذنباً! شتان ما بين هذه الممارسات الهمجية وبين الدقة في تفسير الشرعية! إلاّ أن التخلف ميّزة في بعض الأحوال، عندما تساعد على التجاوز الباكر. فالأوروبيون تخلّصوا تماماً من «تراثهم» هذا الهمجي واضطروا إلى أن يبدعوا قانوناً جديداً بالاعتماد على العقل فقط، الأمر الذي لا مثيل له إلى الآن في العالم الإسلامي الذي يظلّ في إطار البحث عن تفسير للشريعة يناسب احتياجات العصر، وذلك في أحسن الأحوال.

إن انتصار الميتافيزيقيا المدرسية في الغرب لم يدم طويلاً، ففي خلال ثلاثة قرون نضجت الظروف التي فرضت بدورها تجاوز حدود نمط الإنتاج الخراجي ـ هكذا ظهر ـ مع النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر ـ بزوغ حقيقي للرأسمالية، وفي الوقت نفسه بزوغ فكر حديث متحرّر من الميتافيزيقيا.

ويبدو لي أن هناك تناظراً بين الطابع الطرفي لنمط الإنتاج الاقطاعي من جهة وبين الطابع الطرفي أيضاً للإيديولوجيا الخراجية الغربية، كما أن هناك تناظراً آخر بين الطابع الخراجي المكتمل للنمط الشرقي وبين الطابع المكتمل للإيديولوجيا الخراجية التي أنتجها هذا المركز الشرعي للحضارة السابقة على الرأسمالية في المنطقة التي نحن بصددها هنا.

القسم الثاني

الثقافة الخراجية في بعض المناطق الأخرى

1 ـ تناولنا في القسم الأول إشكالية الثقافة الخراجية في الأشكال التي ظهرت بها في منطقتنا التي تشمل الشرق العربي الإسلامي وأوروبا المسيحية. والسؤال هو الآتي: هل الاستنتاجات التي توصّلنا إليها تخصّ فقط هذه المنطقة؟ أم أن هناك سمات عامة للثقافة الخراجية وآلياتها تتواجد وتعمل أيضاً في المناطق الثقافية الأخرى؟

إن العالم الأفريقي الآسيوي هو بالتحديد العالم غير الأوروبي غير المسيحي ـ إلّا أن هذه الصفة السلبية لا تحدد طابعه ـ فهذا العالم متعدّد الجذور التي ترجع إلى أصول كونفوسيانية وتاوية، بوذية، إسلامية، أرواحنية.. إلخ. علماً أن العقيدة الدينية والفلسفية الميتافيزيقية هي العنصر الذي يحدّد المناطق الثقافية الكبرى في العصور السابقة على الرأسمالية. ذلك لأن البناء الفوقي الإيديولوجي هو العنصر المهيمن في المجتمعات السابقة على الرأسمالية. أما العناصر المميّزة الأخرى ـ مثل العروق ـ فهي تفتقر الطابع العلمي لكي تصبح عناصر تمييز حقيقية. وفي هذا السياق أرى مثلاً أن التضاد بين العروق الهندية الأوروبية من جهة والعرق السامي من الجهة الأخرى، وهو التضاد الذي علّق عليه التشوّه الأوروبي التمركز أهمية حاسمة، إنما هو تضاد وهمي لا أساس علمي له، فلا يعدو كونه انعكاساً لتشوه عنصري.

وإذا كان التمركز الأوروبي قد خلق فعلاً خرافة «الشرق» كتضاد «للغرب»،

فلسنا نحن بصدد قلب الأطروحة رأساً على عقب واقتراح خرافة «ثقافة آسيوية أفريقية» مزعومة موحدة. بل يجب أن ندحض الخرافة الأوروبية التمركز من خلال دراسة ملموسة تخصّ كلاً من مختلف ثقافات القارتين الآسيوية والأفريقية. وكذلك يجب أن نتلافى السقوط في خطأ تأكيد ثبات مزعوم ووهمي لمختلف هذه الثقافات. فهو مأزق آخر وقعت فيه أيضاً الحركات الفكرية القومية الثقافوية. فهي حركات تمثّل ردّ فعل بسيط يواجه التمركز الأوروبي بالأسلوب نفسه، أي بمعنى آخر بأسلوب لا يخرج عن إطار المنهج الثقافوي المشوّه. وتظهر هشاشة هذه النظريات الثقافوية في أنها تقبل الانقلاب إلى استنتاجات معكوسة، حسب المزاج. على سبيل المثال فقد قيل في الماضي أن الكونفوسيانية كانت عقبة في تقدم الصين. والآن يقال عكس ذلك تماماً إنها هي سرّ معجزة اليابان ونجاح الصين وكوريا الباكر! وفي جميع الحالات تتخلّى النظرية الثقافوية (الغربية والغربية المعكوسة) عن البحث عن مبادىء تفسيرية ذات الشأن العالمي والمغزى العمومي.

لن نحاول أن نقدم تحاليل ملموسة خاصة بكل من مختلف المناطق الثقافية. فكل ما نوّد أن نطرحه هنا إنما هو إظهار خصب الفرضية التي استنتجناها من التجربة التاريخية لمنطقتنا، وذلك من خلال تناول مثل المنطقة الكونفوسيانية.

2 - يبدو لي أن الكونفوسيانية تستحق أن تعتبر فعلاً إحدى الإيديولوجيات الخراجية الكبرى، فهي إيديولوجيا مجتمع خراجي مركزي مكتمل التكوين هو المجتمع الصيني. علماً بأن هذه الإيديولوجيا لها طابع فلسفي مدني وليس لها طابع ديني بالمعنى الحقيقي للكلمة. هي إيديولوجيا تؤسّس شرعية النظام الاجتماعي البيروقراطي الإمبريالي الصيني بالاعتماد على حجج عقلانية بحتة. وبالرغم من أن نهج هذا التحجج قد يبدو لنا اليوم علمياً ضعيفاً، إلاّ أن هذه الإيديولوجيا الخراجية القوية وقفت فعلاً عائقاً في سبيل التحول الاجتماعي. فلم يبدأ تراجع سيادة الكونفوسيانية إلاّ بعد أن هزّ العدوان الرأسمالي الخارجي بنية المجتمع القديم وأفقد شرعية نظام الحكم فيه، إلى أن أتت الثورة الاشتراكية لتكمل هذه الثورة الثقافية.

ونظراً لأن اليابان هي البلاد الرأسمالية المتقدّمة الوحيدة خارج المنطقة الثقافية الأوروبية ـ فاليابان تنتمي بالتحديد إلى المنطقة الكونفوسيانية ـ فإن دراسة شؤونها الثقافية قد يعطي لنا فرصة استثنائية من أجل تحليل العلاقة القائمة بين البنيان التحتي والبنيان الفوقي في ظروف مجتمع غير أوروبي.

إن الكثير مما يُقال عن اليابان في هذا الصدد مليء بالتناقضات الداخلية. فيذهب البعض إلى أن اليابان قد تخلّت عن ثقافتها الأصلية التي أصبحت غلافاً خالياً من أي مضمون حيّ فعّال، بينما يذهب البعض الآخر إلى أن اليابان قد نجحت في دمج منظومة قيمها التقليدية ومقتضيات الرأسمالية. على كل حال يمكن القول إن اليابان قد دخلت مباشرة في عصر الرأسمالية المكتملة التكوين وإيديولوجيا الاستلاب السِّلعي دون المرور السابق عبر مرحلة انتقال ظهرت في أثنائها الفردية البورجوازية، وهي محور التحوّل الذي تمَّ حدوثه في الغرب من خلال إعادة تأويل المسيحية. هذا، ويجدر أن نشير إلى أن مجتمع اليابان السابق على الرأسمالية كان مجتمعاً خراجياً طرفياً قريباً من النمط الاقطاعي الغربي. فكأن إيديولوجيا هذا المجتمع قد استوردت من التراث الكونفوسياني للصين ـ أمّ الحضارة في هذه المنطقة. على أن الطابع الخراجي غير المكتمل للنمط الياباني قد حال دون استيراد إيديولوجي كامل التكوين. أليس نجاح البوذية في اليابان ـ بالمقارنة مع فشلها في الصين ـ دليلاً على ذلك؟ سوف نرجع إلى هذا الموضوع في ما بعد.

تمثل البوذية ردّ فعل مضاد للهندوكية. فالبوذية تعلن الفصل بين الطبيعة والإنسان، على غرار الأديان السماوية، وعلى عكس الهندوكية التي تؤكد وحدة الطبيعة والإنسان. والملاحظ أن البوذية فشلت في الهند كما أنها لم تنجح في استئصال الكونفوسيانية في الصين. هذا بخلاف نجاحها في اليابان حيث تعايشت مع الكونفوسيانية. إلّا أن الطابع غير الأوروبي لعناصر الإيديولوجيا اليابانية السابقة على الرأسمالية قد وقف عقبة نسبية في سبيل إدماج عناصرها في الإيديولوجيا الرأسمالية الجديدة. بحيث إن هذه الأخيرة احتفظت فقط بتلك العناصر التي صدرت عن التراث الصيني في حدود تناسبها مع احتياجات الرأسمالية. ويبدو أن هذا كان ممكناً؛ لعلّ السبب هو أن المجتمع الرأسمالي

المتقدّم يتّصف بطابع آحادي الأبعاد ـ كما أشار إليه ماركوز في كتابه «الإنسان ذو البُعد الوحيد» . فالمجتمع الرأسمالي المتقدّم يشارك في هذا النمط الخراجي المكتمل بقدر ما يصبح استخراج الفائض في الرأسمالية المتقدّمة عملية ذات طابع شفّاف نتيجة تركيز رأس المال . ومن هنا تقترب تدريجياً الرأسمالية المتقدّمة من النمط الخراجي ، الأمر الذي يفسّر بدوره السبب الذي يجعل الكونفوسيانية ملائمة لاحتياجات الرأسمالية الحديثة .

أوضح ميشيو موريشيما الطابع الطرفي لنمط الكونفوسيانية اليابانية في دراسته عن الإقطاعية اليابانية في عصر الدولة التوكوجاوا[11] التي سادت خلال القرون الخمسة السابقة على ثورة ميجي التي تمّت في عقد الستينات للقرن الماضي ونقلت اليابان إلى عصر الرأسمالية . فأشار المؤلف الياباني إلى أن الكونفوسيانية الصينية كرّست قيم المحبّة والإنسانية الرفيعة التي اتخذتها قاعدة لها في إقامة الدولة البيروقراطية ، فأسّست شرعية النظام الاجتماعي على هذه القيم . هذا ، بينما التفسير الياباني حوّل هذه القيم إلى مجرّد مبدأ الطاعة ، الأمر الذي أسّس بدوره نمطاً عسكرياً إقطاعياً . حتى أصبحت هذه الدولة العسكرية قاعدة للقومية الشوفينية في العصر الرأسمالي اللاحق . كما أن قيم الطاعة قد أكسبت سوق العمل الرأسمالي الحديث طابعاً خاصاً يجعل هذا السوق يتمظهر في نوع من «سوق الولاء» ، على حسب تعبير موريشيما اللامع .

سبق قولنا إن السِّمة المدنية ـ غير الدينية ـ هي من أهم سمات الكونفوسيانية . وفي ذلك تشبه الكونفوسيانية وضع الهيلينية . إلاّ أننا رأينا كيف أن التعبيرات الدينية ـ المسيحية والإسلامية ـ قد حلّت تماماً محلّ تلك الميتافيزيقيا الهيلينية العلمانية . ويبدو لنا أن هذا التطوّر يدلّ على أن التعبير الديني يناسب الميول الشعبية بشكل أقوى مما هو عليه بالنسبة إلى التعبيرات الفلسفية غير الدينية . هكذا ، نجد أيضاً في الصين تعبيرين اثنين للإيديولوجيا الخراجية . فهناك من جانب التعبير الكونفوسياني العلماني ، ومن جانب آخر التعبير الديني التاوي الذي تعتنقه العامة . ويتمظهر هذا التعبير الديني الشعبي في مجموعة عقائد خاصة بتدخلات القوى فوق الطبيعة في شؤون الإنسان والطبيعة . وإذا كانت هذه التعبيرات الدينية الطابع لم تتجاوز حدود البدائية لرجع ذلك إلى أنّ

النخبة الحاكمة المنوّرة قد رفضت فكرة التعامل مع القوى فوق الطبيعة. فكانت فلسفة تلك النخبة الكونفوسيانية قد ذهبت إلى أن «القوى فوق الطبيعة» هي قوى يستحيل أن يعرفها الإنسان ويتوصّل إلى التعامل معها. بل إن هذا الجهل هو بالتحديد مضمون تعريف الغيب وما يميزه عمّا يستطيع الإنسان أن يتوصّل إلى معرفته من خلال العقل. وبالتالي ذهبت هذه الفلسفة إلى أن محاولات ملء الفراغ جهلنا بواسطة «اختراع عقائد دينية» ـ على حسب التعبير الصيني ـ إنما هي محاولات تدلّ فقط على الغرور والكبرياء الساذج. لا شك أن هذه الفلسفة هي ميتافيزيقيا الطابع إذ إنها لا تنكر وجود قوى فوق الطبيعة ـ على أنها من أرقى وأنبل تعبيرات حاجة الإنسان إلى الميتافيزيقيا.

فالفرق بين منطقتنا العربية الأوروبية وبين منطقة الحضارات الكونفوسيانية إنما يقع بالتحديد في هذا المجال. ففي منطقتنا تلت التعبيرات الدينية التعبير المدني السابق وحلّت محلّه تماماً. بينما في الصين نجد التعبيرين يتجاوران في آن واحد ويتقاسمان الجمهور. فهناك التعبير المدني الكونفوسياني للنخبة والتعبير الديني التاوي للعامة. ولعلّ هذه الخصوصية قد أصبحت عامل مرونة إضافية يفسّر قدرة الكونفوسيانية على الاستمرار والتكيف للتطور، كما يفسّر انفتاح المجتمع على قبول أفكار جديدة أجنبية المصدر. ونقصد هنا بالتحديد استيراد العلم الغربي بالنسبة إلى اليابان والماركسية بالنسبة إلى الصين. ذلك لأن هذا الاستيراد لم يصطدم هنا بعقائد دينية قوية كما هو الأمر في مناطق أخرى.

وقد لعب التركيب الثنائي «كونفوسيانية ـ تاوية» في الصين دور الإيديولوجيا الخراجية وتعامل العنصران مع بعضهما بكياسة. هذا بينما اتخذت الكونفوسيانية في اليابان شكلاً بدائياً غليظاً. فاندمجت الفلسفة الصينية هنا مع الشنتوية اليابانية وهي بدورها نوع خشن من التاوية. فتذهب هذه الشنتوية إلى اعتبار الإمبراطور ـ وهو يقعد على رأس الهرم الاجتماعي ـ على أنه شبه إله تجتمع في شخصه رموز القوى الاجتماعية السائدة والقوى فوق الطبيعة. ولا شك أن هذا التعبير الخشن لم يكن قادراً على إقناع الضمائر. ولذلك وجدت الإنسانية البوذية صدىً عظيماً لدى النخبة ولدى الجماهير الشعبية اليابانية.

نرى من هذه المقارنة أن العلاقة بين الصين واليابان قد عملت بمثابة العلاقة بين المركز والأطراف في منطقتنا. فنجد هذه العلاقة على مستوى نمط الإنتاج وهو خراجي مكتمل التكوين في المركز وخراجي مبتور اتخذ شكل الاقطاعية في كلتا المنطقتين الطرفيتين وهما أوروبا واليابان. كما نجدها أيضاً على مستوى الإيديولوجيا الخراجية التي اتخذت أشكالاً خرافية في أوروبا واليابان. وكذلك نجد في كلتا المنطقتين الطرفيتين «المعجزة» نفسها، وهي التجاوز السريع لحدود المجتمع الخراجي والانتقال الباكر إلى الرأسمالية.

وأرى في هذا التماثل دليلاً واضحاً على تواجد قوانين اجتماعية عامّة تحكم البشر عموماً، بالرغم من خصوصيات مختلف المجتمعات، تلك الخصوصيات التي يلجأ إليها المذهب الأوروبي التمركز من أجل تكريس إدعائه بالطابع «الشاذ» و«الوحيد» للتاريخ الغربي، كما تلجأ إليها أيضاً المذاهب السلفية في منطقتنا الإسلامية وفي غيرها من مناطق العالم الثالث، والتي ترى هي الأخرى أن تاريخ كل شعب يمتاز بطابع «شاذ» خاص له؛ وهي بالتالي مذاهب لا تعدو كونها مذاهب أوروبية التمركز معكوسة. فإن هؤلاء وأولئك يتّفقون على التخلي عن البحث عن قوانين عامة تحكم الجميع.

وهناك ظاهرة أخرى لعلّها تدعو إلى مزيد من التأمل في دور البعد الثقافي في التاريخ. فالملاحظ أن جميع بلدان منطقة الكونفوسيانية قد نجحت في مواجهة تحديات العصر فانتقلت إمّا إلى الرأسمالية (اليابان، كوريا الجنوبية، تيوان) وإمّا إلى الثورة الاشتراكية (الصين، كوريا الشمالية، الفيتنام). بينما يبدو أن جميع البلدان الأخرى للعالم الثالث الأفريقي والآسيوي ـ وهي تنتمي إلى مناطق حضارية أخرى إسلامية وهندوكية وأرواحنية وبوذية ـ لم تنجز إلى الآن مثل هذا الانتقال، فلم تخرج بعد من إطار الرأسمالية الطرفية، وذلك بالرغم من أن الظروف الموضوعية لم تقل تلاؤماً ـ في كثير من الأحيان ـ عمّا كانت عليه في بلدان شرق آسيا. من هنا ينبع تساؤل لا مفرّ منه عن دور العنصر الثقافي في تطوّر المجتمعات.

إن الأطروحة التي قدّمتها في هذا الصّدد ترفض فكرة أن هناك «ثقافات» ـ الإسلامية أو الهندوكية على سبيل المثال ـ تقف عقبة مطلقة تحول دون إنجاز

الثورة اللازمة من أجل مواجهة تحديات العصر. فهذه هي أطروحة التمركز الأوروبي المرفوضة منّا أصلاً. على عكس ذلك رأينا أن الإسلام يمتاز بالقدر من المرونة اللازمة التي تسمح له مبدئياً بإنجاز هذه الثورة، شأنه في ذلك شأن المسيحية. فالمجتمع الإسلامي في حاجة فعلاً إلى ثورة في تفسيره للعقيدة، هي ثورة ممكنة، ولو أن الظروف التاريخية الملموسة لم تؤدِّ حتى الآن إلى إنجازها.

هذا لا يمنع التساؤل حول خصوصيات الكونفوسيانية ـ أقصد السؤال عمّا إذا كانت درجة المرونة العليا التي تتّسم بها الكونفوسيانية لم تكن ـ من هذه الزاوية ـ ميّزة إضافية بالمقارنة مع غيرها، لعلّها لعبت دورها في تعجيل التطوّر في منطقة نفوذها. فيبدو لي أن الطابع المدني لهذه الإيديولوجيا يمثّل فعلاً عنصراً إيجابياً في هذا الصدد. يضاف إلى ذلك أن المجتمعات الكونفوسيانية لم تعرف ـ نتيجة لفقدانها الطابع الديني ـ إلاّ انتماءين اجتماعيين شرعيين اثنين هما: الانتماء إلى العائلة والانتماء إلى الوطن. لعلّ هذا الطابع قد لعب أيضاً دوراً إيجابياً إذا أخذنا في الاعتبار أن تحدّيات العصر تتطلّب إنجاز ثورة وطنية شعبية من جانب وازدهار جو ملائم لمبادرة الأفراد والوحدات القاعدية للمجتمع من جانب آخر. هذا بخلاف ما يحدث في مناطق أخرى حيث تتنافس شرعية الانتماء للوطن مع شرعيات أخرى مثل الولاء للأمة الدينية مثلاً كما هو الأمر في الوطن العربي أم حيث توجد انتماءات أخرى مثل الانتماء الأثني كما هو الشأن في أفريقيا مثلاً.

3 ـ أنتجت البوذية هي الأخرى ميتافيزيقيا شبه علمانية على غرار الكونفوسيانية والهيلينية. ويذهب البعض إلى أن الهيلينية التي ظهرت بعد البوذية بقرنين والتي تلاقت بها في أفغانستان في عصر فتوحات إسكندر الكبير قد استعارت منها بعض عناصرها الهامة. فإن بوذا لم يعتبر نفسه إلاّ إنساناً عادياً حكيماً وليس نبياً مستهلماً. كان بوذا ـ مثل كونفوسيو وكثير من فلاسفة الهيلينية المدنيين ـ قد أبدى بعض الشك حول الشخصيات الذين يلهم الإلّه أقوالهم. ومن هنا ذهب بوذا إلى أنّ الإنسانية مسؤولة عن إبداع أخلاقية تتناسب مع الحكمة دون الاعتماد على أي إلهام ربّاني، بل معتمداً فقط على حكمة الناس.

وقد توصّل بوذا في هذا الصدد إلى مبادىء أخلاقية متماثلة للمبادىء العامة

التي تحدّد الميتافيزيقيا الخراجية في كل مكان. هي أخلاقية تمجّد الحلول الوسطى فتضمن بذلك استمرار النظام الاجتماعي. فهي إذن أخلاقية معتدلة محافظة ـ إصلاحية. هذا وقد اتّسمت الأخلاقية البوذية بطابع إنساني عمومي، فهي أخلاقية تخاطب البشر جميعاً ولا تعلّق أهمية على العقائد الدينية الخاصة. لا يعني ذلك أن البوذية ترى في البحث عن القوى فوق الطبيعة بحثاً عبثياً على غرار الكونفوسيانية. فهي تعتقد أن التوصّل إلى هذه الحقيقة المطلقة أمر مناط بقدرة الفرد ـ الزاهد في نهاية الأمر ـ وليس في متناول العامة الذين يقبلون طقوس الإيمان الجماعي. ولا شكَّ أن مثل هذه الرؤية تدعو إلى التسامح على أقل تقدير، بخلاف التعصب الذي أدّت إليه العقائد الدينية في كثير من الأحيان. إذ إن البوذية تقبل ـ ولو بشيء من الإزدراء ـ الإيمان في ديانة مخصّصة.

خلاصة القول إن مبدأ الشك في مجال العقائد الدينية لم يمنع البوذية من تأكيد تواجد الروح الإنسانية الفردية المسؤولة عن أعمالها والأزلية. فاعتبرت البوذية هذا الكشف ناتجاً «طبيعياً» للفكر الحكيم. هنا استعارت البوذية من الهندوكية، لعلّه لأنها نشأت في البيئة الهندية. فأخذت عن الهندوكية فكرة التناسخ أي مبدأ انتقال الروح الأزلية عند الوفاة الجسدية من مخلوق حي إلى آخر. أما الفلسفة الخراجية البوذية فهي تبدو لي قريبة من الفنوسية المصريّة. فقد رأت البوذية أنّ الناس طبقات منها النخبة العليا («الرهبان») المكوّنة من أفراد آهلين على ممارسة أخلاقية الحل الوسط ممارسة جدية وفعلية وصحيحة وقادرين على التوفيق بين العقل والحكمة الميتافيزيقية، ومنها السفلى المكوّنة من العامة الذين لا يطلب منهم غير تنفيذ قواعد النظام الاجتماعي.

وجدير بالذكر أن البوذية غزت مناطق شاسعة في آسيا، تشمل الهند والصين، ثم تراجعت حتى كاد وجودها ينقرض في هذه المناطق. ولنا أن نتساءل في أسباب هذا الجزر الذي تلى مدّها. لعلّ السّر في ذلك يكمن في تواجد عوامل خاصة بالمنافس الهندوكي هنا والكونفوسياني هناك. لعلّ كون الهندوكية عقيدة دينية قد أكسبها قدرة أقوى على تعبئة العامة، الأمر الذي سمح لها بالهجوم المعاكس ثم استئصال التعبير البوذي، بالرغم من أن البوذية لم تمس

ممارسات العقائد الهندوكية، ولو أنها كانت تنظر لها بشيء من الاحتقار النخبوي. أمّا في الصين فلعلّ قرب الفلسفة البوذية من منافسها الكونفسياني قد لعب ضد الأولى في صالح الثاني الذي استفاد من كونه ناتجَ وطنيّ بحت. إلاّ أن فشل البوذية في المناطق المتقدمة للهند والصين قد أدّى إلى انحصارها في مناطق أقلّ تقدّماً من التِّبيت إلى الهند الصينية. وهنا صارت البوذية ديناً. لعلّ هذا التطور الأخير هو دليل إضافي على صعوبة بقاء فلسفة ميتافيزيقية في حدود التعبير العلماني.

4 ـ قد تلهم المقارنة بين الميتافيزيقيات الدينية (المسيحية والإسلامية والهندوكية) وتلك التي احتفظت على طابع علماني بحت (الهيلينية والكونفوسيانية والبوذية الأصلية) بعض التأملات المفيدة حول موضوع الإيديولوجيا والثقافات الخراجية. فهذه المقارنة تشير إلى القاسم المشترك لجميع هذه التعبيرات وهو الآتي: أولاً، إنها تشير إلى ميل إنساني عام هو شرط تجاوز التشتت الاثني أو القبائلي لصالح إقامة دولة إمبريالية كبرى؛ ثانياً، إنها تهتم بالتوفيق بين العقلانية العلمية وبين الاعتراف بالقوى فوق الطبيعة؛ وثالثاً، إنها تدعو إلى أخلاقية محافظة تحترم التدرّج الاجتماعي. ويبدو أن هذه العناصر الثلاثة الأساسية يمكن أن تُجمع في تعبير فلسفي مدنيّ علمانيّ، كما يمكن أن تكون مضمون عقيدة دينية تعتمد على كتب مقدّسة.

للأسف هذه الحقيقة يميل الكثير من المسيحيين (في أوروبا وأمريكا) والمسلمين (العرب وغيرهم) والهندوكيين إلى تجاهلها أو التقليل من شأنها وذلك لاعتقادهم بتفوّق مطلق لعقائدهم. ولعلّ النظرة العلمية لهذا الموضوع من شأنها إدخال قدر من الموضوعية والنسبية تساعدهم على تجاوز هذا الموقف.

5 ـ حاولنا في ما سبق أن نجمع بعضِ العناصر اللاّزمة في رأينا من أجل بناء نظرية للثقافة الخراجية.

وربما يمكن استخدام المنهج نفسه من أجل بناء نظرية للثقافات الجماعية، أي تلك الثقافات التي تواكب المرحلة الجماعية التي تسبق تكوين الدولة الخراجية في تطور البشرية في كل مكان. وهنا ألفت النظر إلى ما كتبته في شأن هذه

المجتمعات في كتابي: «الطبقة والأمة في التاريخ».

وفي هذا الإطار أعتقد أنه من الممكن تلخيص الاستنتاجات التي توصّلت إليها في هذا الصدد في جملة هي الآتية: إن النُّظُم الاجتماعية السابقة على تكوين الدولة الخراجية تتّسم جميعاً بسِمَة مشتركة هي أنها تجمع بين الظواهر الثلاث الآتية:

أولاً: إن إعادة تكوين المجتمع لا يفترض هنا الاستغلال الطبقي وتواجد الدولة.

ثانياً: إن شرط إعادة تكوين المجتمع في هذه الظروف هو هيمنة إيديولوجيا ذات المضمون القائم على «علاقات القرابة العائلية والقبائلية».

ثالثاً: إن هذه الإيديولوجيا تعبّر عن نفسها في أديان أرواحنية ذات المغزى المحلّي.

والمقصود من هذه الملاحظة الأخيرة أن هذه الأديان تركّز على دور القوى فوق الطبيعة وتدعو إلى قبول الخضوع لها أكثر من ذكرها إلى مقتضيات العقل. أليست هذه الظاهرة مجرّد انعكاس لدرجة نمو قوى الإنتاج الأقل تقدّماً؟ وكذلك فإن الطابع «المحلّي» للأديان الأرواحنية المرتبطة بمكان محدود وشعب معيّن إنما هو أيضاً انعكاس للتشتت الذي تتّسم به المجتمعات البدائية العاجزة عن تجاوز آفاق الجماعة الصغيرة.

الفصْل الثاني

ثقافة الرأسمالية والتشوّه الأوروبي التمركز

أتناول في هذا الفصل موضوع «التمركز الأوروبي» في ثقافة العالم الرأسمالي المعاصر، وانعكاساته على النظريات المقترحة من أجل تفسير «المعجزة الأوروبية». والمقصود بهذا التعبير الأخير هو ظهور باكر للرأسمالية في أوروبا وتخلّف المجتمعات الأخرى ولو أكثر تقدماً تاريخياً. هذا وسوف أبيّن أيضاً أن الماركسية «الموجودة حقيقة» لم تتخلّص بعد تماماً من التشويه الأوروبي التمركز، وأن التيارات السائدة في التفسير الماركسي تشارك إذن غيرها من المذاهب في علم الاجتماع في هذه السِّمة العامة للثقافة الغربية. يُستنتج من هذه الملاحظة أنّ بناء نظرية مادية تاريخية تتّسم بطابع عالمي حقيقي يتجاوز حدود التمركز الغربي ويخاطب فعلاً الإنسانية بكليّتها لا يزال مهمة لم تستكمل بعد.

ينتمي التمركز الأوروبي إلى مجموعة الرؤى الثقافوية الطابع، إذ إنه يقوم على افتراض تواجد مسالك تطوّر خاصة لمختلف الشعوب لا يمكن إرجاعها إلى فعل قوانين عامّة تنطبق على الجميع. فله، إذن، طابع مذهب مضاد للعالمية. فلا يهتم لكشف القوانين العامة التي تحكم تطور جميع المجتمعات. إلّا أنه يتقدّم في ثياب العالمية، إذ إنه يقترح على الجميع محاكاة النمط الغربي بصفته الأسلوب الفعّال الوحيد لمواجهة تحديات العصر.

تكوّنت الثقافة الأوروبية ـ التي كُتب لها أن تغزو العالم ـ على مرحلتين متتاليتين متمايزتين. فكانت أوروبا، حتى عصر النهضة في القرن السادس عشر،

جزءاً من المنظومة الخراجية الإقليمية التي ضمّت المجتمعات الأوروبية والعربية، المسيحية والإسلامية. علماً بأن أوروبا كانت تمثّل في هذه المنظومة منطقة الأطراف وأن مركز هذه المنظومة كان شرق حوض المتوسط. أضيف أن المنظومة المتوسطية صارت في المرحلة الأخيرة لتطوّرها بمثابة نمط بدائي لمنظومة الرأسمالية اللاّحقة. على أنّ مركز المنظومة الرأسمالية الجديدة قد انتقل من شواطىء المتوسط إلى شواطىء المحيط الأطلسي، فدخلت المنطقة الأولى ـ أي المتوسطية ـ في مرحلة تهميش بالنسبة إلى الثانية ـ أي الأطلسية.

وقد أقيمت الثقافة الأوروبية الجديدة على أساس خرافة مفادها: الادّعاء بالاستمرارية في تاريخ القارة الأوروبية وإبداع جذور قديمة وهمية للتضاد بين هذا التاريخ المزعوم وبين تاريخ المنطقة التي تقع على الشواطىء الجنوبية للمتوسط. هذا هو مضمون التمركز الأوروبي في الثقافة الغربية، وهو مضمون يعكس التطوّر الحديث الذي جعل من البحر المتوسط الحدود الفاصلة بين المركز والأطراف في النظام العالمي الجديد.

ثمة وجهان لا فاصل بينهما لعملية تكوين النظام الجديد وهما: التحول الكيفي في طابع النظام الاجتماعي الأوروبي وتبلور عناصر الرأسمالية فيه من جانب، وغزو العالم من خلال التوسع الأوروبي من الجانب الآخر؛ وليست النهضة الأوروبية مرحلة التحرر من الإيديولوجيا الخراجية فقط، بل هي أيضاً نقطة انطلاق توسع أوروبا الرأسمالية وفتح العالم لمصلحتها. وليس من الصدفة أن يوافق تاريخ اكتشاف أمريكا ـ عام 1493 ـ بزوغ النهضة. فالعنصر الجديد الذي سوف يميّز التاريخ اللاحق كلّه على صعيد عالمي إنما هو بالتحديد إدراك الأوروبيين أنهم أصبحوا قادرين على فتح العالم كلّه. فالأوروبيون منذ ذلك التاريخ أدركوا مدى تفوّقهم المطلق على غيرهم، أدركوا أن هذا التفوّق قد جعل فتح العالم لمصلحتهم لا يعدو كونه مشكلة وقت فأصبح احتمالاً لا بدّ أن يتحقّق، ولو أن هذا الفتح الفعلي قد استغرق وقتاً طويلاً بالنسبة إلى الوعي بإمكان تحقّقه.

ولقد سبق قولنا، إن المنظومة المتوسطية قد مثّلت نموذجاً أولياً للمنظومة

الـرأسمالية العالميـة اللاحقـة. إلاّ أن القفـزة الكيفيـة التي انـطلق منهـا النـظام الرأسمالي لم تحدث هنا على شواطىء المتوسط. على عكس ذلـك هجرت القـوى الدافعة في هذا الاتجاه هذه المنطقة لتستوطن في المناطق التي كانت سابقاً منـاطق طرفية أي في شـمال غرب أوروبـا على شـواطىء المحيط. وهنا تمّت القفـزة التي أدّت إلى تبلور الرأسمالية في شكلها الناضج. الأمر الذي أدّى بـدوره إلى تكوين المنظومة العالمية الجديدة حول هذا المركز الجـديد وإلى تهميش المـركز المتـوسطي القديم.

أقول إن تاريخ ولادة الرأسمالية كنظام عالمي محتمل يوافق تـاريخ إدراك هـذه الإمكانية. فالبندقية مثلاً لم تنتـظر عهد النهضـة حتى تتّسم إلى حد كبـير بسمات الرأسمالية. لقد كانت جميع هذه السّمات متواجدة فيهـا في القرن الثـالث عشر. عدا عنصر واحد: وهو إدراك قدرة هذا النظام على أن يتفوّق عـلى جميع النُّـظُم الأخرى التي ظهرت خلال ألوف السنين السابقة. فالتاجر البندقي لم يرَ مجتمعـه من خـلال هذه النـظرة ـ ولم يتصوّر أنـه قـد أصبـح قـادراً عـلى إخضـاع العـالم لمصلحته ـ بل كان لا يزال يرى مجتمعه من خلال نظرة العقيدة الدينية، كما كان الأمـر عليه في العصـور السـابقـة. وكـذلـك في أثنـاء الحـروب الصليبيـة كـان الأوروبيون والعرب ينظرون إلى أنفسهم على أنهم مسيحيـون ومسلمون بشكـل أساسي. وكان كلا الطرفين يعتبر أن عقيدته الـدينية هي الصحيحـة والأسمى. إلا أن كـلا الطرفـين لم يتصوّر أنـه قادر عـلى فرض حكمـه على الآخـر ولـو أن الرؤيتين كانتا تشتركان في الـطابع العـالمي المغزى الـذي يميز فعـلاً كلا الـدينين المسيحي والإسلامي، والذي يناسب احتياجات الإيديـولوجيـا الخراجيـة ويحدد جوهر مضمونها. ففي هذه الظروف لم تتواجد هنا ظاهرة ثقافية تستحق أن تعتبر متماثلة للتمركز الأوروبي (أو العربي). وبالرغم من أن كثيراً من أحكام الـطرفين كانت خاطئة أو مشوّهة أو مسبقة، إلا أن هذه التشوّهات لم تبلغ درجة التشـويه اللاحق للتمركـز الأوروبي وهو تشـويه منـظومي مركب تتنـاسق عناصره تنـاسقاً متكامل الأجزاء.

لكن الأشياء أخذت في التغـيّر التدريجي ابتـداء من النهضة بـالتحديـد، لأن الأوروبيين بدأوا يدركون فعلاً مدى تفـوّقهم الحقيقي. ولا يهم أن هذا الإدراك

لم يتّخذ منذ البدء شكله المعاصر، وهو إدراك قائم على المعرفة أن التفوق يرجع إلى كون النظام رأسمالياً. فلم يحلّل الأوروبيون واقع الأمور من خلال هذا المنهج اللّاحق. الآن نستطيع أن نلخّص قصور إدراكهم الباكر في نكتة مفادها أن أوروبيي عصر النهضة لم يعوا بأنهم كانوا «يبنون الرأسمالية»!. وبالتالي كانوا يرجعون تفوقهم إلى أسباب أخرى مثل «طابعهم الأوروبي» أو عقيدتهم المسيحية أو «أسلافهم الإغريق»... إلخ. إن التمركز الأوروبي يجد جذوره بالتحديد في هذا النقص. بعبارة أخرى يمكن القول، إن بعد التمركز الأوروبي قد سبق غيره من الأبعاد المكوّنة للإيديولوجيا الرأسمالية المعاصرة.

فالعالم الجديد رأسمالي الطابع في جوهره، ولا بدّ أن يقوم تحليله العلمي انطلاقاً من هذه المعرفة. إلا أن الإيديولوجيا التي اقترنت بتكوينه لم تقم على هذه المعرفة والاعتراف بها. إن هذا الأمر طبيعي في حدّ ذاته إذ إن الإيديولوجيا السائدة تفقد قدرتها على المشروعية إذا بلغت هذه الدرجة من الوعي الناضح بالطبيعة الحقيقية للنظام الذي تخدمه. فالاعتراف بهذه الحقيقة يجرّ بالضرورة إدراكاً آخر بالحدود التاريخية للنظام نفسه ويلفت الأنظار إلى تناقضاته الداخلية. ولا بدّ أن تهرب الإيديولوجيا من هذه المخاطر المدمِّرة. فلا بد إذن أن تدّعي أنها تقوم على أسس حقائق «أبدية» متينة، حقائق تتجاوز حدود التطوّر التاريخي.

هكذا تكوّنت إيديولوجيا تؤدي ثلاث وظائف متكاملة:

وظيفتها الأولى أن تلقي قناعاً على جوهر طابع النظام الرأسمالي، من خلال إحلال خطاب عقلانية أداتية ذات مغزى متعدٍّ للتاريخ محل الوعي بطابع القاعدة الحقيقية التي يقوم النظام عليها وهي الاستلاب السلعي. فقد سبق أن رأينا كيف تتّسم الظاهرة الاقتصادية في جميع النُّظم السابقة على الرأسمالية بسمة الشفاف. الأمر الذي يترتب عليه أن إعادة تكوين هذه النُّظم تتوقف أوّلاً على شروط استمرارية نظام الحكم الخاص بها (وهي الشروط التي تحدّد مجال السلطة والسياسة). وكذلك استمرارية الإيديولوجيا التي تعطي شرعية لهذه السلطة. بمعنى آخر يبدو ـ ظاهرياً على الأقل ـ أنّ البناء الفوقي مهيمن (لا أقول إنه المحدّد في آخر الأمر) أي أن السرّ الذي يفسّر ظهور ثم إعادة تكوين ثم تطور

هذه المجتمعات ـ وكذلك كشف آليات التناقضات التي تحركها يكمن في المجال السياسي والإيديولوجي غير الشفاف وليس في مجال الاقتصاد الشّفاف. وتنقلب هذه الأوضاع في الرأسمالية حيث تفقد الظاهرة الاقتصاديّة شفافيتها نتيجة تعميم علاقات التبادل بواسطة السوق. فتصبح الحياة الاقتصادية في هذه الظروف الجديدة كأنها ناتج فعل قوى موضوعية (ذات طابع اقتصادي) تحكم المجتمع في مجمله. هنا يكمن سرّ الاستلاب السلعي الذي كشفه ماركس. والوظيفة الأولى لإيديولوجيا النظام هي بالتحديد أن تلقي قناعاً على هذا الوضع فيغيب الوعي بتواجد الاستلاب السِّلعي وفعله. ومن أجل إتمام ذلك تتحدث الإيديولوجيا بلغة السببية الوظيفية كأن هناك معياراً موضوعياً «للفعالية» الآدائية يفرض نفسه على سير التطوّر.

أمّا وظيفتها الثانية فهي أن تلقي قناعاً آخر على نشأة الرأسمالية من خلال رفض البحث عن قوانين عامة تحكم تطوّر البشر بأجمعه لفرض القفزة الرأسمالية وإحلال محله بناء خرافي مزدوج له جناحان: أولهما، الإدعاء بأن هناك خصوصيات خاصة بالتاريخ «الأوروبي» تفسّر هذه «المعجزة» (والمعجزة هي ـ كما هو معروف ـ استثناء لا قاعدة)؛ وثانيهما، الادّعاء المتكامل بأن خصوصيات جميع المجتمعات الأخرى هي بالتحديد خصوصيات مضادة وعكسية. هكذا قامت هذه الإيديولوجيا بدورها الأساسي في منح مشروعية للتمركز الأوروبي مفادها أن الرأسمالية كان لا بدّ أن تظهر في أوروبا ولم يكن من الممكن أن تظهر في مكان آخر.

وأما وظيفتها الثالثة فهي وظيفة تكميلية مفادها رفض الربط بين عملية تراكم رأس المال من جهة وبين سمات النظام الحقيقية كنظام عالمي قائم على استقطاب يضمن ديمومة التناقض بين مركزه وأطرافه من الجهة الأخرى. وهنا تلجأ الإيديولوجيا إلى أسلوب رخيص وهو رفض اعتبار أن وحدة التحليل في تفسير طبيعة النظام يجب أن تكون العالم بكليته، الأمر الذي يؤدّي بدوره إلى إرجاع التفاوت بين التشكيلات الوطنية إلى أسباب «دخيلية» بحتة. هكذا تلعب هذه الإيديولوجيا دوراً أساسياً في تأكيد الأحكام المسبقة الخاصة بالخصوصيات المزعومة التي تميّز مختلف الشعوب وإعطائها طابعاً يتعدّى التاريخ.

هكـذا تعطي الإيـديولـوجيا السـائدة مشروعيـة مزدوجـة للرأسـمالية كنـظام اجتـماعي وللتفـاوت عـلى الصعيـد العـالمي الـذي يقـترنـه. وقـد قـام تكــوين الإيديولوجيا الأوروبية بالتدريج بدءاً بعصر النهضة حـول اختراع تلك الحقـائق المـطلقة و«الأبـدية» المـزعومـة التي تتطلبهـا وظيفتها من أجـل تأكيـد مشروعيـة النـظام. ومن هذه الحقـائق المخـترعـة: الخـرافـة بـأن الإغـريق هم «أسـلاف» الأوروبيين، والميل إل تفسير المسيحية عـلى أنها تمتاز بميـزات تعطي لهـا «تفوقـاً» على الأديان الأخـرى، التي أقامهـا «الاستشراق» واختراعه لخصوصيـات مضادة تميز المجتمعات «الشرقيـة»، وكذلـك في نهاية المـطاف العنصرية البحتـة التي لا يمكن استئصالها.

ولا شـك أن الماركسيـة قد تكـوّنت في حركـة متناقضـة هي في الوقت نفسـه تـطوير فلسفـة الأنوار من جـانب وإنجاز قـطيعة تتجـاوز حدودهـا من الجـانب الآخـر. فالمـاركسية اكتشفت فعـلاً طبيعة النـظام الحقيقيـة وفكّت رمـوز أسرار الرأسمالية وخرقت قناع الاستلاب السلعي الـذي تكمن وراءه حركتـه، لدرجـة أن الخطاب الاجتماعي لا يمكن أن يتجاهل هذه المساهمة الرئيسية وأن يظلّ بعـد ماركس كما كان عليه قبله. إلا أن الماركسية نفسها هي الأخرى محـدّدة تاريخيـاً، فـاصطدمت ـ ولا تـزال ـ بحدود تـاريخية لم تتجـاوزها بعـد في حركـة تـطورهـا الحقيقي. فورثت الماركسية بعض جوانب المـذهب التحوّلي، الأمـر الذي قـام ـ ولا يزال ـ عقبة في سبيل تحررها من التمركـز الأوروبي، بالـرغم من رفضها لـه مبـدئياً. وأرى أن سبب هـذا النقص هو في جـوهره نـاتج قصـور إدراك مغزى التحدي الحقيقي الذي تواجهه الإنسانية نتيجة التوسّع الرأسـمال العالمي. وهـو تحدٍّ يمكن تلخيصه في جملة واحدة وهي الآتية: إن الرأسماليـة وضعت في جدول عمل التاريخ الحاجـة الموضـوعية لإتمـام تجانس عـلى صعيد عـالمي، وفي الوقت نفسه تجعل آليـاتها إنجـاز هذه الضرورة المـوضوعيـة مستحيلاً دون الخـروج من عقلانية الرأسمالية.

هذا هو جوهر مـأزق عصرنا. إلّا أن القـوى الاجتماعيـة التي تحتل المسرح لم تـعِ إلى الآن طابـع المأزق هـذا، الأمر الـذي يؤدي إلى الهـروب إلى الأمـام في اتجاهات تعكس المطلوب. فهي تدفع في اتجاه تكوّر ثقافوي لدينـا أمثلة عديـدة

له سواءً أكان في الغرب المتقدّم أم في العالم الثالث حيث تتخذ أشكال «التمركز الأوروبي المعكوس»؛ بينما تتطلب الحاجة الموضوعية في مواجهة التحدّي تطويراً للطابع العالمي للقيم الضرورية، حيث أن تتفق هذه القيم مع احتياجات التقدّم لجميع شعوب المعمورة. وبالطبع يفترض إنجاز هذا الهدف العودة إلى فكر ناقد وإعادة النظر في مناهج تفكير جميع الأطراف.

1 ـ التحرّر من هيمنة الفكر الميتافيزيقي:

أخذت حركة الفكر تبتعد عن أشكالها الوسيطة ابتداءً من عصر النهضة الأوروبية، هكذا تجمّعت تدريجياً عناصر الفكر البورجوازي الحديث إلى أن ظهر، في ما بعد، نقد هذا الأخير الجذري، ونقصد هنا فلسفة ماركس.

ليس الغرض من هذه الدراسة وصف تفصيل لمراحل تكوين الفكر الحديث. فلنكتفِ فقط بإبراز سِماته العامة، وخاصة تلك السمات التي تمثل نقلة كيفية بالنسبة إلى الفكر الوسيط السابق.

يبدو لي أن أهم سمة الفكر الحديث هي بالتحديد تخلّيه عن هيمنة الاهتمام الميتافيزيقي الذي اتّصف به الفكر الوسيط. فأخذ الفكر الحديث يهتم باكتشاف الحقائق الجزئية أكثر من اهتمامه بالبحث عن «الحقيقة المطلقة». فأعطى لهذه الحقائق الجزئية قيمتها الصحيحة. وإذا لم ينسَ تماماً الاهتمام الميتافيزيقي إلّا أنه ترك «لهواة المطلق». ولا شك أن هذا الانتقال في مركز الثقل للاهتمامات الفكرية قد شجّع على البحوث الخاصة بمختلف مجالات المعرفة العلمية، الأمر الذي فرض بدوره أسلوب الإثبات من خلال التجربة، وبالتالي جعل التمييز بين العلم والتكنولوجيا نسبياً أكثر مما كان سابقاً. ومن خلال ممارسة التجربة أخذ العلم الحديث يفسح مكاناً لمنهج الاستقراء إلى جانب الاستنباط. وبذلك أنهى الانفراد بالاستنباط ـ شبه العقلاني أكثر منه عقلاني بحت في كثير من الأحيان ـ الذي كان الفكر الوسيط قد بالغ في استخدامه. ومن اليسير اليوم إبراز العلاقة بين هذه المراجعة في سلم الأولويات الفكرية وبين بيان احتياجات تطور قوى الإنتاج على أساس علاقات الإنتاج الرأسمالية الناشئة، فتم انقلاب في تعريف الفلسفة التي كانت قد أصبحت منذ العهد الهيليني مرادفاً

للميتـافيزيقيـا، وحلّ محله الفكـر الحديث تعـريفاً شمـولياً واسـع النـطاق، بـل وأحياناً تعريفاً انتقـائياً، هـو تعريف يقبـل تحت عنوان الفلسفـة أي جدال عـام بصدد نُظُم المنطق التي تحكم دراسة ظـواهر الـطبيعة، بـالأدق انعكاسـات هذه الدراسات في نُظُم العقلانية، كما يقبـل تحت عنوان الفلسفـة نقاش نـظم القيم الأخلاقية ومعايير الجمال، بل أفسح مجالاً خاصاً «لفلسفـة التاريـخ» المستدرجـة من ملاحظة تطور المجتمع، وذلك طبعاً بعد أن تشكل الوعي بأن هنـاك تطوراً حقيقياً في التاريخ وأن هذا التطور يخضع لقـوانين مـوضوعيـة. فأصبحت هـذه الاهتمامات المنوعة تشكّل فصولاً للفلسفة الحديثة مميزة بعضهـا عن بعض. ليس مصدر هذه «الانتقائية» ـ بل التجاور بين اهتمامات منوّعة دون إدماجها في وحدة فكرية موحدة ـ مجرد «انتهازية» البورجوازية الناشئة التي رمت إلى حلول وسطى فلم تجرؤ على مواجهة النظام (أي نظام الملكية المطلقة والكنيسة) مواجهة إجمالية مرة واحدة. إذ إن الفلسفة الجديدة لم تمثّل نقـطة قطع مـع الميتافيـزيقيا السـابقة فقط، بل كانت في الـوقت نفسه تعبيـراً عن تسلسل تـاريخي وتطويـراً لما سبق. ويبـدو هنا عنصر التسلسـل في أن الفلسفة الجـديـدة ورثت الاهتـمام الأخـلاقي الـذي سبق أن عمـل البنـاء المتيـافيـزيقي حسابـاً لـه. يضـاف أن الميـل نحـو الكسموجونيا ظل يُغري هؤلاء الذين لم يرضوا بالمعلومات العلمية الجزئية.

وأرى أن ثمـة ميلين إثنين يتـواجدان في أعـماق الإنسـان ويتجـاوزان حـدود مختلف مـراحل تـطوّر المجتمع، وبـالتالي يحـددان وضع الإنسـانية في الـطبيعة، وهما: الميل الأخلاقي والميل الكسمـوجوني. فـلا يمكن على الإطـلاق إخراجهـما عن الصـورة، مع أن فلسفـة القرن التـاسع عشر في أوروبـا ـ وهـو قـرن يتّسم بسمة افتخار البورجوازية بإنجازاتها فلم تخشَ بعـد هذه الـطبقة أسيـاد الماضي ـ فأخذت تعلّق آمـالاً لا حدود لهـا على التقـدّم العلمي والفني ـ مالت إلى إنكـار استقلالية المجال الأخلاقي. فظهرت مبسّـطة تقول إن الميـول والقيم الأخلاقيـة إنمـا هي مجرد انعكـاس لأوضـاع وحـاجـات اجتـماعيـة، وبـالتـالي ادّعت هـذه النظريات أن هذه القيم قابلة للتحليل العلمي (وهذا هدف سليم في ذاته)، بل وإنـه من الممكن «تحريـر» الإنسـانيـة تحـريـراً شـامـلاً وتـامـاً من خـلال تعميم التعليم... إلخ. إن التاريـخ اللاحق أثبت أن البـورجوازيـة استخدمت هـذا

الخطاب العلمي الشكل من أجل «تكييف» الناس أكثر من تحريرهم. أما الكسموجونيا فقد تركت نهائياً لهواة «التنجيم» على أن هذا الاحتقار لم يمنع تواصل نشاط المنجمين من مختلف الأصناف. . . طبعاً.

وأضع الثورة الثقافية التي مرّت المسيحية بها في هذا الإطار، أقصد هنا ما أسميته «الثورة البورجوازية في المسيحية». فقد سبق قولي إن التساؤل الميتافيزيقي ـ سواء أكان في شكل إيمان ديني معيّن أم خارج هذه الحدود ـ يتجاوز حدود النُظُم الاجتماعية. ذلك لأن الإنسان يظلّ حيواناً محدود القوة. فلن يحقق أبداً السيطرة «التامة» على الطبيعة. إذ إن الحياة ستظلّ محكوماً عليها بالفناء، وبالتالي سيظلّ الإنسان قلقاً. حقيقة أن الأديان هي في الوقت نفسه جواب عن هذه الحاجة الميتافيزيقية من جهة وناتج مجتمعي عيني تنعكس فيه ظروف نشأتها من الجهة الأخرى. فإن القوى التقدمية ـ بقدر ما تهتم بالإيمان الديني ـ إنما تركز على البُعد الأول للدين وتفهم بُعده الثاني فهماً نسبياً، بمعنى أنها تعطي لنفسها حق التأويل الحر للنصوص. واجهت المسيحية نشأة الفكر الحديث فأدركت مغزى الظروف الجديدة وقامت بثورتها بمعنى أنها (أي المسيحية) استقلت عن التعبير المدرسي الوسيط السابق.

وسوف أبدي هنا بعض الملاحظات التكميلية بخصوص مشكلة مرونة الدين تلك وهي التالية:

الملاحظة الأولى: ليست أطروحتي هنا هي أطروحة فيبر، بل هي في واقع الأمر انقلاب لهذه الأطروحة ووضعها على رجليها بعد أن كانت واقفة على رأسها، لو سمحت لنفسي استخدام تعبير ماركس بالنسبة إلى هيجل، فكان فيبر يرى أن الرأسمالية ناتج الحركة البروتستانتية، بينما أرى أنا ـ على نقيض ذلك ـ أن نشأة علاقات انتاج الرأسمالية فرضت إعادة النظر في مجال الفكر وجعلت البنية الميتافيزيقية الوسيطة غير مناسبة. فأقول إذن إن التغير الاجتماعي الحقيقي هو الذي أنتج الحاجة إلى التغير في مجال الأفكار، أي هو الذي يفسّر نشأة الفلسفة الحديثة وإتمام الثورة الثقافية في الدين وليس العكس.

حقيقة أن إتمام تبلور الإيديولوجيا استغرق حوالي ثلاثة قرون هي قرون

الانتقال إلى الرأسمالية، أي عصور المركنتيلية ـ أي الرأسمالية التجارية ـ من القرن السادس إلى التاسع عشر.

وهنا اعتبر أن تبلور الاقتصاد السياسي الذي خطا خطواته الحاسمة في عهد الثورة الصناعية في بريطانيا والثورة السياسية في فرنسا، أعتبر أنه يمثل النقلة الكيفية الصحيحة في تكوين الفكر الحديث[12]. فقد لازم هذا التبلور تكملة انتصار البورجوازية على سلطات الماضي وبدء حركة تعميم العمل الأجير كشكل مهيمن للعمل. فانتقل مركز ثقل الاهتمام من مجال الميتافيزيقيا إلى مجال الاقتصاد وعلم الاجتماع. فأصبحت الإيديولوجيا الاقتصادية مهيمنة، أو بتعبير أدق صار الاقتصاد البُعد الأساسي في الإيديولوجيا المهيمنة. ألا نرى «رجل الشارع» المعاصر يؤمن بأن مصيره يتوقّف على «الظروف الاقتصادية» ـ أي «قانون العرض والطلب» الذي يحدّد مستوى دخله والتوظيف. . إلخ كما كان رجل الماضي «يتوكل على الله» ويؤمن بتدابير العناية الإلهية؟

الملاحظة الثانية: إن الثورة في الدين سلكت سلوكها الخاص، فلم تعبر تعبيراً ثاقباً عن الحاجة للتكيف للظروف الجديدة، ولم يقم بها دعاة ماهرون ومخادعون. فقد نادى لوثر «بالعودة إلى الأصول». أي بمعنى آخر اعتبر المدرسية الوسيطة «انحرافاً». وهذا اللفظ الأخير ينتمي إلى لغة الجدال الإيديولوجي، فلم يتقدم لوثر بمشروع «تجاوز» المدرسية، بل رأى من الضروري محوها من الوجود والعودة إلى ما اعتبره عهد الصفا الأصلي، دون أن يتساءل عمّا إذا كان هذا الصفا الأصلي حقيقياً أم تصوراً وهمياً.

ليس الإلتباس في هذه التعبيرات التي استخدمتها الثورة في الدين المسيحي ظرفياً وخاصاً بهذه الحالة العينية، فإن طابع الميل الميتافيزيقي، الذي يأتي الدين جواباً عنه، يفرض أسلوباً ملتوياً لإتمام تكيف الدين لمقتضيات العصر.

ثم هناك التباس آخر. فإن الثورة البورجوازية نفسها قلبت نظام الحكم وألغت أشكال الاستغلال الخراجي، ودعت الشعب للمساهمة في الثورة. إلاّ أنها أقامت علاقات استغلال جديدة مقام القديمة. فانعكس التباس علاقات

الشعب مع البورجوزية ـ فهي في الوقت نفسه علاقات تحالف وتناقض ـ في تجاور تيارين فكريين هما تيار الإصلاح البورجوازي العقلاني وتيار «الهرطقة الشعبية»، على حسب وصف الفكر البورجوازي للحركات «الطوباوية» غير العقلانية للجماهير.

الملاحظة الثالثة: لعلّنا دخلنا في أيامنا هذه في مرحلة ثورة تالية في المسيحية. وأقصد هنا أن تيار «لاهوتية التحرير» لعلّه يمثل الخطوات الأولى لتكيف المسيحية إلى احتياجات عالم الغد الاشتراكي. وليس من الغريب إذن أن هذا التيار يظهر في مناطق أطراف النظام ـ في أميركا اللاتينية وفي الفيليبين ـ وليس في مراكزها الأوروبية.

هكذا تبلور تدريجياً نظام جديد في العلاقة بين عالم الأفكار وآليات المجتمع.

فصارت استقلالية المجتمع المدني أهم سمة العالم الحديث. إن هذه الاستقلالية ناتج فصل الحياة الاقتصادية (وهي بدورها قد فقدت شفافيتها من خلال تعميم العلاقات السلعية) عن السلطة السياسية. هذا هو ـ على الأقل ـ فهمي للنقد الذي وجّهته الماركسية إلى الاقتصاد وهو نقد يقوم على التمييز بين سمات النظام الرأسمالي الأساسية الجديدة وبين سمات جميع النُظُم السابقة عليه (وهي بالتالي أشكال مختلفة لنظام واحد أسميته «النظام الخراجي»). وعلى أساس استقلالية المجتمع المدني يقوم بدوره كل من مفهوم استقلالية السياسة وبالتالي مفهوم الديموقراطية الحديثة ومفهوم علم الاجتماع. ذلك لأن المجتمع يظهر ـ لأول مرة ـ محكوماً من خلال قوى خارجة عن إرادة الناس، بما فيهم الملوك. فقد صار هذا الوضع حقيقة بديهية في ميدان آليات الاقتصاد التي فرضت نفسها على تطوّر المجتمع. وبذلك لم يكن بعد البحث عن تلك القوانين الاجتماعية ناتج مجرد فضولية أفراد. كما كان الشأن في أيام ابن خلدون ومونتسكيو، بل أصبح هذا البحث ضرورة من أجل «إدارة الرأسمالية» فلا ريب إذن أن علم الاقتصاد قد أصبح العمود الفقري لعلم الاجتماع الجديد.

إن العلمانية ـ بمعنى فصل شؤون الدولة عن الدين ـ هي بدورها ناتج مباشر لاستقلالية المجتمع المدني. إذ إن مجالات شاملة من الحياة الاجتماعية قد

أصبحت مستقلة بعضها عن بعض ـ نسبياً وظاهرياً على الأقل ـ وبالتالي قابلة لتحليلات خاصة لكل منها، فترك إشباع الحاجة الميتافيزيقية للضمائر الفردية، وفقد الدين وضعه كمؤسسة سلطوية تتمتع بقوة مادية تفرض بها وجهة نظرها. أودّ هنا لفت النظر إلى ما سبق قولي من أن العلمانية ليست «ناتجاً خاصاً» للمجتمع المسيحي، جاء إجابة عن خصوصيات المسيحية كدين، كما يتصوّره الرأي السائد عندنا، وطبقاً لهذا الرأي جاءت العلمانية في أوروبا جواباً عن «شراسة» السلطوية الكنيسية (وهي مؤسسة غير موجودة في الإسلام على الأقل في شكل منظم متماثل). أو جاءت نتيجة نزاع بين الدولة الوطنية والكنيسة التي اتّسمت بالـ د الأممي. فالواقع ينقض هذه النظرة التي لا أساس لها في التاريخ. إذ إن الإصلاح الديني قد أبدع بالتحديد كنائس «وطنية» (لوثرية وإنجليزية... إلخ). إلا أن هذا الدمج بين الدولة والكنيسة لم يؤدِّ إلى نظام ثيوقراطي، بل لازمته العلمانية. ولنضف أن العلمانية لم تلغِ الإيمان بل لعلّها قوّته وحرّرته من الشكليات وعنصر الفرض وصفّته من الأبعاد الخرافية التي صحبته في الماضي. فلا يرى المؤمن المسيحي الأوروبي المعاصر تناقضاً بين إيمانه وقبوله نظرية داروين عن أصول الإنسان.

ومن النتائج التي ترتّبت على اضمحلال الاهتمام الميتافيزيقي أن مجالات العلوم الطبيعية قد كسبت طابعاً مستقلاً عن الفلسفة، وقد أدّى ذلك أيضاً إلى إضعاف الحاجة إلى إقامة بنية كسموجونية، وهي أصبحت في الواقع مكروهة لدى الفكر العلمي. فعادت الفلسفة إلى ما كانت قبل هيمنة الميتافيزيقيا، فرجعت إلى أصولها أي «فلسفة الطبيعة» التي تكتفي بطرح فرضيات متناسبة مع احتياجات تجمع المعلومات العلمية في وحدة موحدة. وبما أن هذه المعلومات نسبية الطابع وأن العلماء قد أدركوا تماماً هذه النسبية فأصبح من المعترف به أن التجمّع الفلسفي نفسه يتميز بطابع مؤقت ونسبي. هذا، علماً بأن الميل إلى تجاوز حدود النسبية ظل يغزو بعض الأذهان. فصار فرع العلوم الأكثر تقدماً في مرحلة ما يميل إلى أن «يحكم» العقل كلياً. ونقصد بالعلم الأكثر تقدماً ذلك الفرع منه الذي يتسم أكثر من غيره بطابع «انقلابي» بالنسبة إلى الأفكار السائدة في مرحلة ما، أو ذلك الفرع الذي ترتب على إنجازاته أهم تقدم في نمو قوى الإنتاج. هكذا

صار بالتتابع علم الميكانيكا ثم التطور الداروينى ثم فيزياء الذرة تتحكم بالعلم بشكل عام وتفرض منطقها على الفروع الأخرى مثل الطب أو السياسة وعلم الاجتماع. وفي كثير من الأحيان كثر في هذه المجالات الاستدلال بالتمثيل المستعار من إنجازات العلوم القائدة.

ورغم كل إنجازاته المادية إلا أن المجتمع الحديث لم يصبح مرادفاً «للسعادة التي لا يشوبها شائب». فلم يقدم مذهب الإيجابية الموضوعية العلمية الجديدة حلاً لقلق الإنسان أكثر فعالية من الحلول التي كانت الكسموجونيا والميتافيزيقيا العقلانية قد قدمتها في العقود السابقة. هذا بالإضافة إلى أن المجتمع ظل مجتمعاً قائماً على الاستغلال والاضطهاد. وظل الميل إلى «مجتمع آخر بديل» - الطوباوية في نظر البعض - يحمي ويغذي الهموم الأخلاقية.

إن الماركسية تشكَّلت في إطار هذا التاريخ، فانطلقت من نقد داخلي لهذا العالم الرأسمالي. وبهذا المعنى ليست الماركسية مجرد ناتج العالم الحديث - الرأسمالي - وبالتالي «ناتج الغرب» كما يعتقده الكثير عندنا. فهي أيضاً - وخاصة - نقد لهذا العالم، الأمر الذي يكسبها مغزىً عمومياً يلازم الطابع العمومي لواقع حقيقي هو سيطرة الرأسمالية على صعيد عالمي.

انطلقت الماركسية من نقد الاقتصاد السياسي، لا بمعنى نقد أطروحات اقتصادية معينة اعتبرتها الماركسية غير صحيحة علمياً فأحلّ محلها أطروحات اقتصادية أخرى، بل بمعنى أعمق مفاده الإثبات بأن حكم قوانين الاقتصاد هو في ذاته من خصوصيات الرأسمالية. ونقصد هنا أن تلك القوانين الاقتصادية تعمل في المجتمع الرأسمالي ظاهرياً كما تعمل قوانين الطبيعة في الطبيعة. وذلك نتيجة عدم الشفافية الاجتماعية الخاصة للرأسمالية، وهو بدوره ناتج تعميم الطابع السلعي للنشاط الاجتماعي. فإن ظاهرة الاستلاب السلعي إنما هي ظاهرة خاصة للرأسمالية، تلعب دوراً مماثلاً للدور الذي كان الاستلاب الميتافيزيقي يلعبه في المجتمعات الخراجية فهو - أي الاستلاب السلعي - يشكل القاعدة التي يقوم عليها علم الاقتصاد الذي ينظر إذن في ظواهر الأوضاع فقط. وإن كانت هذه الظواهر حقيقية.

وقد قامت الماركسية على هذه الأسس وأعادت بناء علم الاجتماع عليها فأحلت «المادية التاريخية» الواسعة الآفاق محل الاقتصاد المحدود. إن المادية التاريخية هذه تنظر في العلاقات بين مختلف المستويات التي تتكون منها الحياة الاجتماعية بجميع أبعادها: الإنتاج المادي، وأشكال تنظيم الطبقات والفئات الاجتماعية، ونظم السلطة، ومضمون البنيات الايديولوجية... إلخ. وبذلك تقدّم تفسيراً شاملاً للتطور الاجتماعي، أو على الأقل تطرح لنفسها هذا الهدف. ولا شك - في رأيي - أن منظومة المفاهيم التي أنتجتها الماركسية في هذا الصدد لا تزال دون مثيل من حيث القدرة التحليلية. لا يمنع ذلك إطلاقاً أنّ استخدام هذه المفاهيم عمل غير منتهٍ، وأن النتائج المتوصّل إليها من خلالها تظلّ هي الأخرى دائماً نسبية ومحدودة بحدود المعرفة المحققة.

ليس هنا المكان للخوض في موضوع الماركسية في ذاتها. فسوف نكتفي بذكر أهم إنجازاتها وهي كشف جوهر قوانين الرأسمالية وطبيعة آلياتها وتناقضاتها، وبالتالي اكتشاف الضرورة التاريخية الموضوعية لتجاوزها وإقامة مجتمع بديل لا طبقي. مع أنه ينبغي هنا التمييز بين جوهر الماركسية وبين اكتشافها «للطابع العلمي للاشتراكية» بمعنى أن هذه الأخيرة ناتج تطور اجتماعي ضروري. فقد فهم البعض هذا الطابع الضروري على أنه مصير حتمي لا مفرّ منه كأنَّ دور «العنصر الذاتي» (أي استراتيجيات القوى الاجتماعية التي تفعل التاريخ) لا وجود له. ثمة مبالغة في هذه النظرة للطابع الحتمي للتجاوز الاشتراكي وسوء تقدير للتفاعل بين الظروف الموضوعية والعنصر الذّاتي، وإذا كان ماركس وإنجلز قد ركّزا على الظروف الموضوعية في بعض كتاباتهما، فكان ذلك جواباً عن النظرة السائدة التي لم تفهم بعد الصفة الجوهرية التي يمثّلها هذا الإطار الموضوعي.

إنني أرى أن المبالغة في القول بـ «حتمية» المستقبل الاشتراكي يفترض انزلاقاً مزدوجاً في الفكر الحديث، وهو نسيان استقلالية البُعد الأخلاقي في ممارسات الإنسان من جهة وبالتالي تماثل بين قوانين المجتمع وقوانين الطبيعة من الجهة الأخرى.

وقد ذهبت إلى أن هذا الانزلاق ناتج هذا الميل إلى الكسموجونيا الذي

أشرت إليه. وأعتقد أن إنجلز في «جدلية الطبيعة» قد تنازل عن الموقف الصحيح أمام ضغط هذا الميل. كما اعتقد أن «الديامات» (وهو الاسم السوفييتي «للمادية الجدلية») قد لعب دوره في نشر هذه النظرة المبسّطة للمشكلة. فلا شك أن تقدّم علوم الطبيعية قد ألهم نوعاً من فلسفة الطبيعة تناسبه. كما أن تقدم المادية التاريخية ألهم نوعاً من «فلسفة التاريخ» على نمط متماثل. مع أن كلًّا من فلسفة الطبيعة وفلسفة التاريخ تمثلان إنجازات نسبية ومؤقتة ينبغي إدراك حدودهما. بل ينبغي الامتناع عن ردّهما إلى وحدة فكرية موحدة لحد إلغاء خصوصيات المجتمع المتميز عن الطبيعة. إذ إن الإنسان يلعب هنا دور الفاعل إلى جانب كونه موضوع الفعل، وإن هذه الجدالية بين الموضوع والفاعل لا مثيل لها في الطبيعة.

2 ـ بناء الثقافوية الأوروبية التمركز:

لم تتكوّن الإيديولوجيا المعاصرة في أثير نمط الإنتاج الرأسمالي المجرد. فلم يظهر الوعي بالطابع الرأسمالي لهذا العالم المعاصر إلاّ متأخراً حينما ظهرت الحركة العمالية والاشتراكية فقامت بنقد النظام الاجتماعي للرأسمالية في القرن التاسع عشر، إلى أن بلغت ذروتها في التعبير الماركسي. وكانت الإيديولوجيا المعاصرة قد بدأت في التكوين منذ ثلاثة قرون قبل أن يظهر النقد الاشتراكي لها. وخلال هذه المرحلة الطويلة التي تفصل عصر النهضة وعصر فلسفة الأنوار تمظهرت الإيديولوجيا في المخاض كإيديولوجيا أوروبية وعقلانية وعلمانية تدعو إلى تطلّع إنساني جديد يخاطب البشر جميعاً.

ثم أتى النقد الاشتراكي لها. بيد أن هذا النقد لم يؤدِّ إلى تخلِّي الإيديولوجيا السائدة عن سماتها اللاتاريخية، بل على عكس ذلك فرض هذا النقد على الفكر البورجوازي أن يؤكد أكثر ادعاءه الثقافوي كوسيلة للدفاع أمام هجوم الاشتراكية. هكذا تأكّدت سمة التمركز الأوروبي للإيديولوجيا السائدة.

إن التشوّه الثقافوي للإيديولوجيا السائدة قد اخترع خرافة «الغرب الأبدي» بصيغة المفرد، الأمر الذي اقترنه اختراع مضاد وتكميلي، خرافي هو الآخر، هو

اختراع «الشرق الأبدي» ليناظر «الغرب الأبدي». فكان هذا الاختراع المزدوج ضرورياً من أجل تأكيد غلبة عناصر التطور المستمر هنا وعناصر الركود والثبات هناك.

وتقوم أطروحة التمركز الأوروبي على فرضية استمرارية تاريخية تمتد من اليونان القديم ثم روما إلى القرون الوسطى الاقطاعية ثم الرأسمالية المعاصرة. إلّا أنّ هذا الادعاء بالاستمرارية يفترض الشروط الآتية: أولاً، قطع العلاقة بين اليونان القديم والبيئة التي نما فيها وهي بالتحديد بيئة «شرقية» وإلحاق الهيلينية إلحاقاً تعسفياً «للغرب الأوروبي» المزعوم؛ ثانياً، الامتناع عن استئصال العنصرية التي لا مفر منها من أجل تأكيد الوحدة الثقافية الأوروبية المزعومة؛ ثالثاً، تكبير دور المسيحية وإلحاقها هي الأخرى ـ بأسلوب تعسّفي ـ للاستمرارية الأوروبية المزعومة وجعل هذا العنصر أحد أهم العناصر المفسّرة للوحدة الثقافية الأوروبية (ويلاحظ هنا أن هذه النظرة المثالية للدين هي النظرة التي يرى الدين نفسه من خلالها)، ورابعاً، اختراع «شرق» خرافي يحتل المكان المناظر المعكوس واتسامه بسمات مضادة لسمات «الغرب» واستدراجها هي الأخرى من المنهج المثالي نفسه القائم على العنصرية ونظرة لا تاريخية للثقافة والأديان.

1 ـ وقد لعبت خرافة «الأسلاف الإغريق» دوراً جوهرياً في هذا البناء الإيديولوجي، فهي خرافة مثيرة للعواطف تستبعد التساؤل الحقيقي (وهو لماذا ظهرت الرأسمالية في أوروبا قبل أن تظهر في أماكن أخرى أكثر تقدماً تاريخياً؟) وتحلّ محله مجموعة إجابات خاطئة قائمة على الفكرة أن «الوراثة» اليونانية المزعومة قد مهّدت السبيل إلى غلبة العقلانية. وقد اعتبرت الفلسفة اليونانية ـ في هذا الإطار ـ المصدر الوحيد للعقلانية بينما ادّعي أن الفلسفات الأخرى («أي الشرقية») لم تتجاوز حدود الميتافيزيقيا. ثم أدّعي أن الفكر الأوروبي أنمى هذه الوراثة اليونانية بدءاً بعصر النهضة إلى أن ازدهرت روح العقلانية في المراحل اللاحقة لتطوّر العلم المعاصر. أما آلاف السنين التي تفصل اليونان القديم عن النهضة الأوروبية فقد اعتبرت مرحلة انتقالية طويلة محفوفة بضباب التعمية التي حالت دون تجاوز الفكر القديم. وقد اعتُبرت أيضاً

المسيحية ـ التي ظهرت خلال هذه الفترة واحتلت مكانة الصدارة في تاريخها ـ على أنها لم تعد كونها مجموعة مبادىء أخلاقية فقيرة من حيث المضمون الفلسفي كما أن النزاعات التي ملأت تاريخ الكنيسة اعتُبرت نزاعات لاهوتية غير قائمة على العقل وبالتالي عقيمة. هذا إلى أن أعيد اكتشاف المذهب الأرسطي في أواخر القرون الوسطى فأدمج هذا الأخير في البناء الميتافيزيقي للمدرسية، وإلى أن قام كل من النهضة والإصلاح البروتسانتي بتحرير الفلسفة من المدرسية بملازمة تحرير المجتمع المدني من احتكار الفكر الديني. وفي هذا الإطار لم يُعمل حساب للفلسفة العربية الإسلامية إلاّ كوسيلة نقل للوراثة اليونانية. وكان الرأي السائد أن الإسلام لم يضف شيئاً مثيراً للفكر اليوناني. بل وأنه ـ في حدود محاولته لإنجاز إضافات إلى السابق ـ قد فشل أو على الأقل فعله بأسلوب غير مرضٍ.

وقد وضح مارتان برنال أن هذه القصة ـ التي أطلق عليها عنواناً لامعاً هو «اختلاق اليونان القديم»[13] ـ هي قصة خرافية تماماً لا تمت للحقيقة التاريخية بصلة. فذكّر لنا برنال أن قدماء الإغريق كانوا يعتبرون أنفسهم «تلاميذ» الشرق الذي تعلموا منه مبادىء الحضارة والفكر. وفعلاً أكّد قدماء الإغريق أكثر من مرة ـ وبحق ـ أنهم تتلمذوا عند قدماء المصريين والفنيقيين ولم يروا أنفسهم رمز «التعارض للشرق» كما يصوّرهم المذهب الأوروبي التمركز. بل على عكس ذلك تماماً كان قدماء الإغريق ينسبون لأنفسهم أسلافاً مصريين، ولو على سبيل الأسطورة. على أن هذه النسبة الوهمية تقوم دليلاً على احترامهم الجليل «للشرق» وتوقيرهم لقدماء المصريين. وكذلك فقد أوضح برنال أن ما أسماه بـ «الحماسة اليونانية» إنما هي ظاهرة حديثة نشأت في سياق عنصرية حركة الرومانتيكية الأوروبية للقرن التاسع عشر. وجدير بالملاحظة هنا أن مؤسسي هذه الحركة الأخيرة هم هؤلاء الذين وجد إدوارد سعيد أنهم أيضاً مؤسّسو «الاستشراق». ثم أوضح برنال كيف أن «الحماسة اليونانية» هذه قد فرضت على الدّعاة بها أن يقوموا بعمليات بهلوانية في مجال علم اللغة من أجل إثبات أطروحتهم. فالحقيقة هي أن اللّغة اليونانية القديمة قد استعارت نصف معجمها للألفاظ الرفيعة من المصرية والفينيقية، الأمر الذي يدلّ، بلا شك، على عمق

تـأثير الفكـر المصري والفينيقـي على تكـوين الفكـر اليـونـاني. إلاّ أن الحـركـة الفكرية الرومانتيكية الأوروبية اخـترعت في هذا الشـأن لغة وهميـة هي «سابقـة على اليونانية» ـ ذات المصدر الآري الغامض لتحل محلّ الاستعارات المذكـورة. هكذا أنقذت أسطورة «الطابع الآري الصافي» لليونان القديم.

ولا نقصد من وراء قولنا هذا عن انتماء اليونان إلى الشرق القديم التقليل من شأن دور اليونان، بل «معجزة» اليونان. فقد سبق قولنا إن هذه المعجزة حقيقـة لا تدعو إلى الشك فيها. وتتجسّد هذه المعجزة بالتحديد في أن قـدماء الإغـريق شقّـوا الطريق إلى «فلسفـة الطبيعـة». وهذه الفلسفـة هي بدورهـا ناتـج تخلف اليونان بالمقارنة مع حضـارات الشرق القديم الأخـرى. إذ إن فلسفة الـطبيعة ـ بالمعنى الذي عرّفناهـا أعلاه ـ هي في واقـع الأمر نـاتج تلقـائي ظهر في المـراحل الأولى للتطور الفكري؛ فهي ـ على حسب تعبير ماركس ـ المادية التلقائية لمرحلة الأصـول. ثم أدّى تقدّم الحضـارة إلى نسيان هـذه الخـطوة الجـزئيـة الأولى التي دُفنت تحت طبقـات متراكمـة لاحقة أنتهجت تغلب الميتـافيزيقيـا، وهي فلسفـة تناسب احتياجات المجتمع الخراجي المتقدّم. ذلك إلى أن كشف الفكر الحديث في مـا بعد عـظمة تلك الخـطوة الأولى المنسية وتـلاؤمهـا مـع مقتضيـات الفكـر الحديث المتحرّر من هيمنة الميتافيـزيقيا. وكـان ماركس ـ بمـا نعلم عنه من دقّـة الحدس ـ قد عبّر عن هذه الحركة الجدلية (التي تجسّدت في إنجاز خـطوة الماديـة التلقـائية البـدائية ثم النكـوص إلى المتيافيـزيقيا ثم إعـادة كشف مغزى الخـطوة الأولى وإنجاز تقدّم تجاوز حدود المادية الأولى). فقال إن تحمُّسنا لليونان القـديم ناتج عن أنـه يذكّـرنا «بـطفولتنـا». وكان مـاركس هنا يقصـد طفولـة الإنسانيـة بكليّتها وليس طفولة أوروبا. كما أن إنجلز قد عـبّر هو الآخـر أكثر من مـرّة عن تحمّسه للشعوب «الهمجيّة» من الجرمن وهنود أمريكـا وغيرهم. فـأبدى إعجـابه بشجـاعة كثـير من أفكارهم العضـوية ـ آخـذاً في الاعتبار الـظروف الموضـوعية البدائية المحيطة بهم. وكذلك فقد اكتشف كثير من علماء الإنتروبولوجيا الحديثـة جاذبية كثير من «الشعوب البدائية» ـ وذلـك للسبب نفسه. فهؤلاء العلماء ـ ولـو أنهم أوروبيون ـ إلاّ أن التشوّه الأوروبي التمركز لم يُعبْ تفكيرهم.

وقـد لعب هـذا البنـاء الأولي الـذي تـرجـع جـذوره إلى عصر النهضـة دوراً

إيديولوجياً جوهرياً في تكوين عقل المثقّف البورجوازي المتحرّر من الأحكام الدينية المسبقة للقرون الوسطى.

هذا، ويبدو لنا أنّ البناء المذكور يقوم على أسس خرافية لا علمية. فهو ناتج إسقاط تعسّفي لتضاد حديث جنوب/شمال يمرّ بوسط البحر المتوسط على ماضٍ لم يعرف هذا التّضاد. ثمة أمثلة عديدة توضح طابع هذا الحكم المسبق واعتبار التّضاد جنوب/شمال ناتج أبدي راسخ في الجيوغرافيا (وبالتالي في التاريخ، على حسب منهج استدراجي بسيط). هكذا أُلحق اليونان بأوروبا لأول مرة في عصر النهضة ثم نُسي خلال القرنين التاليين اللّذين تمّ فيهما التوسع العثماني إلى أن اكتُشف من جديد في القرن التاسع عشر عندما أخذت الدولة العثمانية في التدّهور فبزغ تطلع تقسيم وراثتها بين القوى الاستعمارية المعاصرة.

2 ـ إلا أن هناك مرحلة خمسة عشر قرناً تفصل النهضة عن اليونان القديم. فكيف يمكن أن يعتبر التاريخ الثقافي الأوروبي متسلسلاً رغم طول هذا الفصل؟ وما هي الأسس التي يمكن اللجوء إليها من أجل تأكيد هذه الاستمرارية المزعومة؟ وقد اخترع فكر القرن التاسع عشر نظرية العنصرية من أجل هذا الهدف بالتحديد. وفي هذا الإطار تمَّ نقل منهج اكتشافات علم ترتيب الأجناس الحيوانية والتحولية الدروينية، وتنطبق استنتاجاته على الأجناس البشرية المزعومة على أساس فرضية تواجد سلالات جنسية ترث سمات ثابتة تتجاوز مراحل التطور التاريخي للمجتمع. فذهب الفكر السائد إلى أن هذه المؤهّلات ذات الطابع النفساني هي المسؤولة عن اختلاف التطورات الاجتماعية. وقد لعب علم اللّغات ـ الحديث النشأة ـ دوراً هاماً في تأكيد هذا الحكم المسبق. فانتهج هذا العلم منهج التحولية الخاصة بعلوم الحيوانات، وأقام ترتيباً كيفياً للغات يوازي الترتيب المزعوم للأجناس.

طبعاً افترض هذا البناء الإيديولوجي إقامة نمطين مناظرين: أحدهما يمثل الطرف الإيجابي والآخر الطرف السلبي وهو في واقع الأمر لا يعدو كونه صورة معكوسة للأوّل. هكذا اخترع الفكر الأوروبي التمركز تعارضاً بين اللغات (والشعوب) الهندية الأوروبية وبين اللغات (والشعوب) السامية. فالملاحظات والتأمّلات والتعليقات التي تكرّس هذا التّضاد الوهمي متوافرة في كتابات القرن

التـاسع عشر. هـكـذا افـترض أن البعض (وهم الأوروبيـون طبعـاً) يتّسمـون بـالميـل الفـطري إلى الحـريـة وممـارسـة المنـطق بينـما قيـل عن الآخــرين (وهم «الشرقيون») إنهم تولدوا في العبودية العامـة، كما أنهم عـاجزون عن استخـدام المنـطق استخدامـاً صحيحاً. هكـذا ذهب أرنِست رينان إلى القـول إن اللغـات الهندية الأوروبية بلغت درجة الكمال بينما اللغات السامية «شنيعة الـتركيب»! ثمّ استدرج من هذه التـأملات غـير العلمية حـول التركيبـات اللغويـة مجموعـة من الاستنتـاجات حـول سمات فكـر الشعوب المـوصوفـة. وفي هـذا المضـمار صـار الشرقيـون أناسـاً لا يخرجـون عن إطـار «البحث عن المـطلق»، بينـما الشعـوب الغربية يميلون تلقائياً للتّوصل إلى المعرفة العلمية وإدراك مفهوم النسبية وكذلـك إلى إنضاج رؤية إنسانية عمومية! ثمّ نُقلت روح العنصرية هذه إلى ميدان الدين فاعتبرت المسيحية ديناً متفوّقاً بصفة مطلقـة. إلاّ أن عملية النقـل هذه تعـرّضت لعدد من العقبات إذ إن المسيحيـة ـ بصفتها دينـاً ـ إنما هي الأخـرى «بحث عن المطلق» ـ شأنها في ذلك شأن الإسلام والأديان جميعاً.

هذا، بالإضافة إلى أن المسيحية نشأت في الشرق قبل أن تنتشر نحو الغرب. فالعملية، إذن، تطلّبت اختراع خصـوصيات خـرافية من أجـل تكريس الفـرق المزعوم، الأمر الذي يفترض بدوره منهجاً يقوم عـلى اعتبـار الأديان أنها ظـواهر ثابتة لا يمسّها التطوّر التاريخي في تأويلها؛ كأن «حقيقة الدين» هي حقيقـة ذات بُعـد واحد هـو بُعد الإيمـان الذي يتعـدّى مراحـل التـطوّر دون عمـل حسـاب لـلأبعاد التـاريخية للدين كـظاهـرة اجتـماعيـة. ثمّ تمّ ربط هـذه الخصـوصيـات المزعومة للأديان مع سـمات خاصـة ـ وثابتـة هي الأخرى ـ لمختلف الشعـوب. والعجيب، فعلاً، في هذا الشأن، والجدير بالذكر هـو أن تلك الأحكام المسبقـة والتعسّفيـة أُقيمت على نـظرات تغـيَّرت مـع تغـيّر الآراء العـامّـة المسبقـة حـول «عادات» مختلف الشعوب. على سبيل المثال كان الفكر السائد في القرن التـاسع عشر يقـول إن «الشرقيين» يفيضـون «بالشّهـوة الجنسية» وأن هـذه المبـالغـة هي السبب في كسلهم وتخلّفهم. . . (والآن تُنسب هذه الصِّفة لـلأفارقـة السود!). ثم انقلب الحُكم رأسـاً عـلى عقب بعـد أن اكتشف علم تحليـل النفس عقـدة الكبت الجنسي. فالآن يُقال في هذا السياق إن هذا الكبت (وهو عكس المبـالغة

في الشهوة الجنسية) هو المسؤول عن عيوب الشرقيين (والتي هي هي الكسل!).

وقد لاحظ القارىء أن هذه الأحكام المتتالية المتناقضة (ولو أنها ظلّت في جميع الأحوال سلبية) طُبِّقت على جميع الشعوب السامية أي على اليهود والعرب. هكذا نُقلت العنصرية الأوروبية المعادية للسامية (المعادية لليهود أصلاً) إلى العرب.

ثم شُيّدت أطروحات عنصرية متماثلة بالنسبة إلى الشعوب الآسيوية والأفريقية الأخرى غير السامية. إلاّ أن هذا التعميم قد أضعف بدوره التعارض بين المجموعة الهندية الأوروبية («الآرية») وبين المجموعة السامية. إذ إن شعب الهند يستخدم لغة هندية بالطبع وهذا الأمر لم يمنعه من أنه قد أصبح شعباً مهزوماً خاضعاً للإستعمار! فكان على الفكر الأوروبي التمركز أن يلجأ إلى حيلة جديدة للخروج من المأزق. هكذا اختُرعت عنصرية «جيوغرافية» ـ مفادها هو أن الظروف الجيوغرافية تحدّد سمات الشعوب ـ لتحلّ محلّ العنصرية العرقية السابقة ـ هكذا انتشرت نظرية السببية الجيوغرافية البسيطة التي يؤمن بها الكثير من الناس من الخاصة والعامّة على السواء. إن هذه السببية الجيوغرافية لا تقوم على أساس علمي. لذلك يمكن دائماً قلب استنتاجاتها رأساً على عقب. فكان إبن بطوطة قد ذهب إلى أن تخلّف أوروبا التي زارها في القرن الرابع عشر هو ناتج ظروف طقسية غير مناسبة (البرد الذي يدفع إلى الكسل في رأي الرحّالة العربي). أما اليوم فيُقال العكس تماماً وهو أن الحرّ سبب الكسل! طبعاً، كلا هذين الحكمين السطحيين والمتعارضين غير علميين.

إن أحكاماً من هذا النوع هي أحكام تنتمي جميعاً إلى نفس المنهج، وهو منهج يقوم بالضرورة على اعتبار عدد من السّمات على أنها صفات دائمة تتّسم بها مختلف الشعوب حتى يُفسَّر من خلالها التباين بينها. ويصبح هذا التباين أمراً مستمراً ودائماً وثابتاً. وعادة ينطلق التحليل في هذا السياق بملاحظات جزئية ثُمَّ تعمم هذه الجزئيات من أجل التّوصل إلى حكم جزافي. وتتوقّف قوة إقناع التعميم المطروح على درجة صحّة الملاحظات الجزئية التي ينطلق التحليل منها. فإذا كانت هذه الملاحظات محتملة ومؤكّدة على ما يظهر لأصبح الاستنتاج

الجزافي مُقْنعاً. علـى أن التحليل العلمي لا يقبـل مثل هـذا المنهج. فـالعلم يثير تساؤلات أخرى. فمثلاً يعكس التسلسل في الكلام ويطرح السؤال الآتي: هـل الخصوصيات الموصوفـة (في فرضيـة أنها صحيحة ظـاهريـاً) هي سبب أو ناتـج وضـع معـين؟ وكـذلـك ينبغي طـرح السؤال الآخـر الآتي: هـل للخصـوصيـة الملحوظة قدرة تفسيرية؟ أم هي مجرد شكـل تكمن وراءه ظاهـرة حقيقية مركبـة ـ بمعنى أن تـواجد الـظاهـرة لا يفـترض شكـلاً معيَّنـاً بـل يمكن أن تكمن هـذه الظاهرة وراء أشكال مختلفة تماماً؟

قطعاً ليس هذا النوع من الوصف «لهوية الشعوب» منحصـراً على النـظريات الأوروبية التمركز. فالخـطاب عن «هويـة الفرنسيـين أو الإنجليز أو الألمـان على هذا النمط شائع. وهو خطاب قائم على أحكام تتّسم دائماً باللاتاريخيـة، إذ إنها لا تعمل حساباً للظروف الاجتماعية الموضوعية المحيطة والمتغيرة.

وقـد أدّى هذا المنهـج في تحديـد «هويـات» الحضارات إلى تمـرين عبثي وإلى الإفـراط في تبويب الشعـوب. هكذا ذهب الكثـير إلى تقـويم مختلف الشعـوب الأوروبيـة من حيث درجة «أوروبيتهم»، عـلى حسب قربهـا أو بُعـدهـا من نمط أوروبي مثالي مزعوم. وليس هذا النوع من الأحكام منحصراً على العـامّة. فقـد كتب لورد كرومـر ـ حاكم مصر في عصر الاحتـلال البريـطاني ـ أن الإنجليز ثمّ الألمان (بهذا الترتيب) أكثر أوروبيـة من الفرنسيين (الذين يمثِّلون مـع غيرهم من الشعـوب الـلاّتينيـة الانتقـال إلى العـرب والسـود) ومن الـروس (وهـم «نصف آسيويين»). وكان كرومر يعني، طبعاً، أن الإنجليـز عرق أرقى. فلنـلاحظ هنا أن هتلر لم يقُلْ أكثر من ذلك. فأبقى هـذا الترتيب مـع تعديـل خفيف فأعـطى الأولوية للألمان على الإنجليز دون أن يمسَّ باقي الخطاب.

لا ريب أن العنصرية البدائية من هذا الـطراز قد خسرت كثيـراً من الشعبية التي كـانت تتمتّع بهـا في القرن المـاضي. فكانت العنصريـة العرقيـة تقـوم عـلى فرضية إرث سمات بيولـوجية تحـدِّد بدورهـا الاختلاف الثقـافي والترتيب الكيفي للحضارات. وجديـر بالذِّكر أن التيارات الفكـرية الأوروبيـة السائـدة في القرن التاسع عشر قد أخذت بهذا الخطاب السخيف دون تردّد. إلى أن تراجعت هذه

العنصرية البسيطة على إثر الجرائم التي ارتكبها باسمها النظام الفاشستي الهتلري. على أن نوعاً آخر من العنصرية ـ أقل صلابة ـ قد ظلّ حياً بعد انهيار العنصرية العرقية. أقصد هنا ما أسمّيه بالعنصرية الثقافية التي تقول: إن السمات (الإيجابية والسلبية) لا تورث بيولوجياً بل تُنقل من خلال التكيّف الحضاري والتعليم دون أن تعطي وزناً لتطوّر هذه الظروف الحضارية، بحيث إن الحضارات تظلّ ثابتة أو على الأقل تظلّ متمحورة حول نواة ثابتة من القيم لا تتغيَّر بتطوّر الظروف.

3 ـ وقد ساهمت التطوّرات الحديثة التي طرأت على المجتمع الأوروبي بعد الحرب العالمية الثانية في تقوية الشعور بالوحدة الثقافية الأوروبية، كما أنها قلّلت من شأن الاختلافات التي كانت تنسب إلى مختلف القوميات الأوروبية. وفي الوقت نفسه خسرت العنصرية النفوذ المهيب الذي كانت تتمتّع به سابقاً، الأمر الذي ألزم الإيديولوجيا الأوروبية على البحث عن بديل يحلّ محلها وينفع كقاعدة تُقام عليها وحدة الذاتية الأوروبية. وكانت المسيحية أفضل المرشحين كي يحلّ محل الأزمة المزدوجة للشوفينيات القومية والعنصرية. فعادت إلى احتلال مكانة الصدارة.

إن المنهج الذي يجعل المسيحية قاعدة ثابتة ودائمة «للذاتية» الأوروبية إنما هو بالضرورة منهج جزافي لا تاريخي، يؤكد ثباتاً مزعوماً للخصوصيات الدينية ويقيم على هذا الأساس تعارضاً وهمياً بين مختلف الأديان أو يبالغ في أهمية هذه الخصوصيات. كما هو منهج يفترض أيضاً أنّ هذه السمات هي جوهرية بمعنى أنها هي التي تحدّد في آخر الأمر تباين المسيرات التاريخية لمختلف الشعوب.

ولنلاحظ هنا أن المنهج الذي يتّبعه السّلفيون في الإسلام لا يختلف عن منهج التمركز الأوروبي ولا يقول شيئاً آخر. فهو قائم هو الآخر على اعتبار الدين (هنا الإسلام) على أنه يمثِّل العنصر الجوهري في التميّز بين الحضارات.

لا شكّ أن كون المسيحية قد صارت أحد العناصر المؤسّسة لوحدة الذاتية الأوروبية إنما يثير مشاكل عميقة لكلا النظرية الاجتماعية، بشكل عام، والبناء الأوروبي التّمركز بشكل خاص. فلم تلد المسيحية على شواطىء نهر الرّين أو

نهر اللوار، الأمر الذي فرض على المشروع الأوروبي أن يخترع حيلاً ملائمة من أجل إلحاق الفكر المسيحي ـ الذي ينتمي إلى البيئة الشرقية حيث نشأ ـ إلى الفكر الغائي الأوروبي التّمركز. هكذا، أُلبست العائلة المقدّسة ثوباً أوروبياً كما أن آباء الكنيسة المصريين والسوريين ضُموا إلى الفكر الغربي. كذلك تطلّب ضم اليونان القديم غير المسيحي إلى سلالة الأسلاف أن تُخترع حيل لإظهار تضاد بين الفكر اليوناني وفكر الشرق القديم، بالرغم من أن هذا التّضاد لا أساس له. بل وجب بيان علاقة تربط قدماء الإغريق المتحضّرين مع القبائل الأوروبية التي لم تخرج بعد من طور الهمجية. وطبعاً، النتيجة هي أنّ هذه العلاقة تقوم بالضرورة على نواة عنصرية لا مفرّ منها من أجل تأسيس مثل هذه العلاقة المصطنعة. يُضاف أن الفكر الأوروبي التّمركز قد اضطر إلى أن ينسب إلى المسيحية خصوصيات خاصة ومزايا لا مثيل لها في الأديان الأخرى، بحيث إنها تفسّر التفوق الأوروبي اللاحق وفتحه للعالم. هنا يظهر الطابع الغائي لهذه العملية التعسّفية. كما أن المنهج المستخدم من أجل تحقيق الغاية هو بالضرورة منهج مثالي يُغذّي التفسير السلفي للدين. هكذا يرى الغرب نفسه مسيحياً فيُقال الحضارة الغربية والمسيحية.

هذا من جانب. ومن الجانب الآخر يرى الغرب نفسه بروميتيا (نسبة إلى نصف الإله اليوناني بروميتيوس الذي سرق سر النار من الآلهة ليعطيه للبشر). قطعاً تتّسم الحضارة الرأسمالية بهذا الطابع. إلاّ أن الفكر الأوروبي التمركز، الذي نحن بصدده هنا، لا ينسب هذه الصفة للطابع الرأسمالي للحضارة المعاصرة بل ينسبها للحضارة «الغربية» بشكل عام. ويُفترض هنا، إذن، تواجد استمرارية في الحضارة الغربية المزعومة تصحبها استمرارية لهذه الصفة البروميتية. بل ينسُب هذه الصفة على الحضارة الغربية فقط، مدعياً أن الحضارات الأخرى جميعاً غير بروميتية. على أن برومتيوس هو شخصية يونانية لا مسيحية. هذا، وقد سبق أننا قلنا في تحليلنا لظروف تكوين الميتافيزيقيا الخراجية، بدءاً بالهيلينية ومروراً بالمسيحية والإسلام، أنّ المساهمة اليونانية في بناء هذه الإيديولوجيا تقوم بالتحديد في فلسفة الطبيعة. فهي فلسفة تدعو إلى التأثير على الطبيعة من خلال العمل ـ وهو تعريف النزعة البروميتية بخلاف

الموقف الميتافيزيقي الذي يميل إلى الانطواء السلبي على النفس. ومن هذه الزاوية لا تختلف الميتافيزيقيا المسيحية أو الإسلامية عن مثيلتها الهندوكية مثلاً. أمّا مساهمة مصر في إتمام بناء الإيديولوجيا الخراجية فلا تقلّ أهمية، وتقوم في اختراعها مبدأ المسؤولية الأخلاقية للفرد المتمتع بروح خالدة، مهما كان جنسه أو أصله أو وضعه الاجتماعي، ثمّ ورثت الأديان السماوية هذا المبدأ. هذا وقد جمعت الإيديولوجيا الخراجية بين هذه المبادىء المختلفة ـ وهي النزعة البروميتية والانطواء على الذات والمسؤولية الأخلاقية ـ ولو أنها مبادىء متناقضة مع بعض إلى حد ما، في صيغ مختلفة تطوّرت على حسب ظروف المجتمع. فالمسيحية للقرون الوسطى أعطت وزناً أكبر نسبياً إلى المسؤولية الأخلاقية وقلّلت من شأن البروميتية نتيجة للظروف الموضوعية للمجتمع الاقطاعي، ثم تطوّرت الصيغة كي تعطي وزناً أكبر لمبدأ البروميتية ابتداء من عصر النهضة. ونجد حركة عكسية في تطوّر الإيديولوجيا في المنطقة الإسلامية. فالتفسير الإسلامي في عصر الازدهار خلال القرون الثلاثة الأولى قد اتّسم بأنه أعطى أهمية لمبدأ البروميتية، ثم أصابه تقليل في شأن هذا المبدأ لصالح العناصر الأخرى في العصور اللاحقة المنحطّة.

ولنؤكد، إذن، ملاحظتنا بخصوص القناع الإيديولوجي الذي ترى أوروبا نفسها من خلاله، إذ إن المسيحية التي تستخدم معياراً للذاتية الغربية هي في حقيقة أمرها شرقية الأصل، شأنها في ذلك شأن الهيلينية والإسلام. إلاّ أنّ الغرب قد صادر المسيحية. . . لدرجة أن العائلة المقدّسة أصبحت في التصوير الشعبي مكوّنة من أفراد ذوي الشعر الأشقر والعيون الزرقاء. جيداً. لا مانع في ذلك، فإن مبدأ امتلاك أفكار نشأت في بيئة أخرى مقبول في حد ذاته، خصوصاً إذا صار هذا الامتلاك خصباً. وهذا هو ما حدث فعلاً في هذه المناسبة. فالتفسير المسيحي الغربي، في ظروف المجتمع الأوروبي الخراجي الطرفي، قد اتّسم بمرونة أكبر، الأمر الذي ساعد فعلاً على التجاوز الرأسمالي الباكر.

4 ـ وتكميلاً لذلك قام الفكر الغربي باختراع اصطناعي لشرق وهمي يلائم احتياجات التمركز الأوروبي. ونقصد هنا بالتحديد مساهمة الاستشراق في بناء الإيديولوجيا الغربية. فقد قدّم الاستشراق صورة إيديولوجية غير صحيحة

عن شرق يتّسم بسمات عكسية لتلك السمات التي تميّز الغرب. وتلعب هذه الصورة المعكوسة المناظرة دوراً أساسياً في تأكيد جذور خرافية لتفوّق الغرب.

ليس الاستشراق مرادفاً لمجموعة البحوث المتخصّصة في صدد المجتمعات غير الأوروبية التي قام بها علماء الغرب. وأرجو أن تؤخذ هذه الملاحظة الافتتاحية في الاعتبار، منعاً للّبس والجدال في غير محله. فأقصد من وراء هذا المصطلح تلك البنية الإيديولوجية التي أقامت «شرقاً» خرافياً يتّسم بسمات ثابتة هي بالتحديد عكس سمات الغرب المزعوم وهي الأخرى سمات ثابتة. فيتواجد الاستشراق حينما تتواجد هذه الصورة المعكوسة والتّضاد المزعوم.

وقد أوضح إدوارد سعيد كيف صارت هذه البنية سائدة في الثقافة الغربية العامّة الحديثة. ولسنا نحن هنا، إذن، بحاجة للعودة إلى هذا الموضوع نظراً لدقة الأمثلة العديدة والمقنعة التي قدمها سعيد (14).

فإن التساؤل الأساسي ليس في حقيقة التشوّه الأوربي للاستشراق بل في الأسباب التي أنتجته. ورأيي هنا هو أن هذه الأسباب ترجع بصفة جوهرية إلى أن الرأسمالية قد أدّت فعلاً إلى فتح العالم على يد الأوروبيين، الأمر الذي تطلّب منهم تقويم جيد للحضارات الأخرى. فلا مانع في ذلك مبدئياً، بل إن هذا الحق في تقويم الآخر قد أصبح واجباً بالنسبة إلى الجميع، تفرضه عالمية النظام الرأسمالي. وأقول أكثر من ذلك؛ أقول إن الحضارات الشرقية لم تكن قادرة على تقويم نفسها بدرجة قدرة أوروبا على إتمام هذا التقدير. فالأوروبيون مسلّحون بالفكر البورجوازي المتقدّم وبالتالي متفوّقون على غيرهم. هذا، بينما لم يكن في متناول صيني في الدولة الكونفوسيانية أو عربي في عصر الخلافة العباسية أو أوروبي في القرون الوسطى مثل هذه المفاهيم التحليلية. فكان إدراكهم لطابع مجتمعهم محدوداً بالأدوات المفهومية في متناولهم وهي أدوات أقل تقدّماً علمياً.

إلّا أن تصور أوروبا الرأسمالية لطابع المجتمعات الأخرى إنما هو بدوره محدود أيضاً بطبيعة التوسع الرأسمالي. ونعلم أن هذا التوسع لم يؤدِّ إلى تجانس العالم على نمط الرأسمالية المتقدّمة، بل على عكس ذلك إنه قد كرّس الاستقطاب والتباين بين مراكز النظام وأطرافه. فقد حوّل هذا التوسع أوروبا وأمريكا

الشمالية واليابان إلى مراكز للنظام العالمي الجديد بينما خفَّض من شأن الحضارات الأخرى ووضعها في مستوى الأطراف المتخلّفة التابعة. ولا ريب أن هذا الاستقطاب كان لا بدّ أن ينعكس في تصوّر الأوروبيين لطابع النظام العالمي؛ بل صار هذا التّصور مشوّهاً بحيث أن يكون وسيلة تعطي مشروعية للاستقطاب. ليس عيب الاستشراق إذن في مبدأ كونه تقويماً للحضارات الشرقية، بل في كونه تقويماً مشوّهاً غير صحيح. والمطلوب بالتالي هو كشف أخطائه، وعلى هذا الأساس إعادة بناء تصوّر صحيح يتّفق مع احتياجات عالمية كاملة.

وفي هذا الإطار أرى أنّ النقد الذي وجّهه إدورد سعيد للاستشراق لم يتقدّم بالقدر المطلوب من بعض نواحٍ أساسية بينما بالغ في اتجاهات أخرى. فمن جانب لم يحاول سعيد أن يطرح بديلاً عالمي الطابع ليحلَّ محلّ الرؤية الأوروبية التّمركز؛ بل اكتفى بإبراز عناصر التشوّه في الفكر السائد. وهذا النقد السلبي قاصر، إذ نحن في حاجة موضوعية إلى فهم إيجابي للعالم بكلّيّته. ومن جانب آخر اعتبر سعيد التشوّه الأوروبي التمركز على أنه سمة دائمة في الثقافة الغربية متواجدة فيها ـ على حسب الأمثلة التي ضربها في هذا الشأن ـ منذ القرون الوسطى. وهذا خطأ في رأيي. فأقول إن التّمركز الأوروبي ظاهرة حديثة نشأت مع نشأة الرأسمالية كما أثبته مكسيم رودينسون تماماً في تمييزه بين تصوّرات الأوروبيين للشرق الإسلامي في العصور الوسطى وبين تصوراتهم اللاحقة لهذا العالم. فالتّصورات الأولى ـ ولو أنها احتوت على كثير من الخطأ وعلامات الحقد ـ إلاّ أنها لم تختلف من حيث المنهج عن تصوّرات المسلمين لعالم الإفرنج. فالطرفان كانا ينهجان منهجاً واحداً يتّسم بأنه لم يخرج عن حدود الإيديولوجيا الخراجية الدينية. وسبق قولنا إن التشوّه الأوروبي التّمركز ليس مرادفاً لمجموع الأحكام الخاطئة في تقويم الغير، بل هو أكثر من ذلك، لأنه يفترض نظرية عامّة عن المجتمع العالمي، ولو أنها نظرية باطلة. فالتشوّه الأوروبي التّمركز لم يظهر قبل أن تتبلور هذه النظرية في العصر الحديث.

ومن هنا أرى خطراً حقيقياً في تخفيض ظاهرة التشوّه الأوروبي إلى مستوى الحكم الدارج المبتذل الذي يحصي الأخطاء في تقويم الغير. والاكتفاء بهذا

التمرين الأخير من شأنه أن يؤدّي إلى مواقف ثقافوية إقليمية ترفض مبدئياً حق تقويم الغير. فيُقال في هذا السياق إن الأوروبيين لا يستطيعون أن يفهموا العرب، وأن الصينيين فقط قادرون على فهم الصين. . . إلخ. وقد رفضنا تماماً هذا المبدأ الذي ينقض ضرورة الرؤية العالمية. ولم يخرج نقد سعيد للاستشراق ـ للأسف ـ عن هذا الإطار الثقافوي الضيّق. ولذلك فقد اعتبره صادق جلال العظم ـ وهو على حق في حكمه ـ «استشراقاً معكوساً».

فإذا كان الأوروبيون لهم الحق في تقدير الغير، فلنا كذلك حق مماثل في تقدير الغرب. إنني أدافع هنا عن مبدأ العالمية والحق للجميع ـ بل الواجب ـ في تحليل النظام الكلّي. ويترتب على ذلك ضرورة مواجهة مخاطر ارتكاب الخطأ في هذا التحليل. أقصد هنا عدداً من المخاطر المختلفة الطابع والمغزى. منها طبعاً خطر ارتكاب الخطأ من باب الجهل أو قصور المفاهيم ـ وهي دائماً نسبية ـ كما أقصد الخطأ الناتج عن سوء تقدير الحساسيات، الأمر الذي يترتب عليه في كثير من الأحيان الخوض في جدالات محفوفة باللّبس وعدم الفهم المتبادل.

ولا شك أن البُعد الثقافي للنظريات المطروحة في هذا الصدد يشتمل على مثل هذه المخاطر جميعاً. فالمطلوب هو تحليل موضوعي لواقع اجتماعي شامل، بما فيه من بُعد ثقافي. ولعلّ بعض التحاليل الاجتماعية المطروحة ستصطدم بعقائد دينية ـ فينبغي لنا أن نقبل هذه المخاطر التي لا مفرّ منها إذا أردنا أن نتقدّم في إعادة بناء المشروع العالمي الطابع الذي نحن في حاجة إليه.

وفي هذا الإطار فلا بد من الاعتراف بالحق في القراءة النقدية للنصوص الدينية المقدّسة، الأمر الذي يبدأ بالبحث عن التفسيرات الاجتماعية المختلفة لهذه النّصوص؛ شأن هذه النصوص المقدّسة شأن النصوص الأخرى في عين الباحث الاجتماعي. وأعتقد أن هذا الموقف العلمي لن يمسَّ القناعات الدينية، فهي قناعات قائمة ـ من حيث المبدأ ـ على أسس كونها إجابة على احتياجات أخرى غير الحاجة إلى الفهم العلمي.

هذا هو ما لم يفهمه إدورد سعيد في نقده للاستشراق على ما يبدو. على سبيل المثال ثار سعيد ضد قول بعض المستشرقين الذين أقاموا مقارنة بين الإسلام

والهرطقة الآرية في المسيحية. أمّا أنا فلا أرى مانعاً إطلاقاً في هذه المقارنة، من حيث المبدأ. إذ إن تحليل الأديان الذي يقوم به علم الاجتماع لا يمتّ بصلة إلى اللاهوت. فالتساؤل الوحيد الذي نوجِّهه في هذا الشأن هو عمّا إذا كانت هذه المقارنة (بين الإسلام والآرية) تلقي بعض الضوء على ظواهر تظلّ دونها محفوفة بالضّباب أم لا. ويقوم هذا الإثبات على أرضية علم الاجتماع الذي ينظر إلى الدين كظاهرة اجتماعية لا غير. هكذا، مثلاً، درس كامل مصطفى الشيبي التصوّف والتشيّع في الإسلام - كظاهرة اجتماعية - وبحث في هذا الإطار عن العلاقات القائمة بين الإسلام والمسيحية والأديان الشرقية الأخرى. أما رفض هذا المبدأ باسم قداسة الدّين إنما يؤدي بالضرورة إلى موقف ثقافوي يحول دون تطوير النظرة العلمية العالمية التي نحن في حاجة إليها من أجل مواجهة تحدّيات العصر.

5 - وما أريد أن أقوله هنا، بشيء من التشديد، هو أن التشوّه الأوروبي التّمركز يمحو الطموح العالمي المغزى للإيديولوجيا الغربية. هذا، وقد رأينا أن هذا التشويه هو حديث النشأة، نسبياً. فكانت فلسفة الأنوار قد أُقيمت على أساس مشروع عالمي التّطلع، يود أن يخاطب البشر جميعاً. بل أقيمت هذه الفلسفة من خلال معركة ضد تطلّع عالمي آخر وسابق هو طموح الدين المسيحي (ولكن شأنه لا يختلف في هذا الصدد عن الإسلام) إلى أن يكون عالميَّ المغزى: فالمعروف أن فلسفة الأنوار لم تغذِّ شعور احترام إزاء الفكر المسيحي للقرون الوسطى، على عكس ذلك أعلنت نفورها إزاء ما اعتبرته تعمية دينية. وكان ميلها إلى إحياء العصور القديمة اليونانية والرومانية جزءاً من مجهودها لضربة تحكم الدين وإقامة الذاتية الأوروبية على أساس جديد. إلّا أن فلسفة الأنوار تصدّت هنا لتناقض حقيقي لم تقدر أن تتغلّب عليه بالوسائل التي كانت تملكها. فكان هناك أوروبا في البناء الرأسمالي. وكان واضحاً أن هذا العالم الجديد في المخاض سوف يتفوّق بالضرورة على العوالم الأخرى جميعاً، وذلك ليس فقط من الزاوية المادية بل أيضاً من زوايا أخرى كثيرة سياسية واجتماعية. فلم تنجح فلسفة الأنوار في التوافق بين إدراك هذه الأمور من جهة وبين تأكيد طموحها الإنساني العالمي المغزى من الجهة الأخرى. وهنا أخذت الإيديولوجيا الأوروبية تنزلق تدريجياً نحو العنصرية كتفسير للتّضاد غرب/شرق الذي أصبح

حقيقة. وفي الوقت نفسه لم تنجح الإيديولوجيا الجديدة في التوافق بين الأميّة الأوروبية من جهة وبين نزعات القوميات الأوروبية التي لازمت تبلور الرأسمالية من الجهة الأخرى. ومن هنا أيضاً أخذت في الانزلاق نحو شوفينيات قومية تمثّل رِدّة بالنسبة إلى الأمية الأوروبية.

هكذا، توصّلت بالتدريج النظرية الاجتماعية التي أنتجتها الرأسمالية إلى الاستنتاج بخصوصية مطلقة لتاريخ أوروبا. فذهبت إلى أنه لم يكن من الممكن أن تظهر الرأسمالية (وبالتالي العالم المعاصر) في مكان آخر. كما أن هذه النظرية توصّلت إلى استنتاج تكميلي وهو أن المجتمعات الأخرى تضطر إلى أن تضاهي النموذج الأوروبي إذا أرادت أن تواجه التحدّي، وأن المضاهاة تفترض أنها تتخلّص من خصوصياتها الثقافية، إذ هي المسؤولة عن تخلّفها طبقاً لهذه النظرية.

هكذا، أصبحت الإيديولوجيا السائدة لا تختصر فقط على تقديم رؤية للعالم بل شملت مشروعاً سياسياً على صعيد العالم، وهو مشروع تجانس الإنسانية من خلال تعميم النمط الغربي(15).

إلّا أن هذا المشروع مستحيل في حدّ ذاته، أليس القول الشائع بأن تعميم أشكال ومستوى استهلاك الغرب على نطاق خمسة مليارات فرد يتصدّى لعقبات مطلقة من حيث توافر الموارد الطبيعية دليلاً على هذه الاستحالة؟ وما معنى الدفع إلى المضاهاة إذا كان من المعروف سابقاً أن هذا أمر مستحيل؟

لعلّ تلخيص تاريخ تكوين الإيديولوجيا الأوروبية الذي سبق عرضه قد ساعد القارىء على إدراك مكانة التشوّه الأوروبي التّمركز في هذه البنية ذات الأبعاد المتعدّدة.

شئنا أم أبينا، لقد أنتجت الرأسمالية ـ من خلال التّوسع العالمي لها ـ حاجة موضوعية إلى نظرة عالمية. وذلك من الجانبين العلمي والعملي. فهناك حاجة جديدة إلى تفسير تاريخ البشريّة بكلّيتها من خلال كشف قوانين ذات المغزى العمومي تحكم هذا التطوّر بشموليته. وهناك أيضاً حاجة أخرى إلى طرح مشروع مستقبلي مشترك يخاطب جميع الشعوب. فالسؤال إذن هو الآتي: هل

طوّرت إيديولوجيا الرأسمالية والثقافة السائدة إجابات على مستوى التحدّي؟

تفترض الإجابة عن هذا السؤال كشف المبادىء التي تقوم هذه الثقافة عليها وتوضيح أطروحاتها ولوازمها الصريحة والضمنية في جميع مجالات نشاط الفكر الاجتماعي، وكذلك في ما يخصّ رؤية العالم التي تقدمها هذه الثقافة. أي بعبارة أدق تفترض تقويماً علمياً لما قدّمته من تفسيرات عن التطور التاريخي ومن تحاليل لميزات العالم المعاصر الذي أدّى هذا التطور إليه من خلال التوسّع الرأسمالي. فبذلك، فقط، نصبح مسلّحين بالأدوات التي لعلّها تساعدنا على إدراك المغزى الحقيقي لتناقضات النظام ولحدوده التاريخية.

قطعاً، لا يمثّل التشوّه الأوروبي التّمركز البُعد الوحيد للثقافة السائدة، ولو أن هذا البُعد قد أخذ في النموّ حتى ملأ جسم النظرية الاجتماعية على نمط انتشار السرطان إلى أن غطّى هذا النمو السرطاني الأبعاد الأخرى للثقافة الغربية، ومنها البُعد الاقتصادوي الذي يمثّل بدوره النواة الأساسية للإيديولوجيا الرأسمالية. فكانت النتيجة أنّ النظريات الاجتماعيّة السائدة أخذت تدريجياً في التخلّي عن التفسير العقلاني الشمولي للتطوّر وأحلّت محلّه عدداً من النظريات الجزئية معظمها غير عقلانية، متجاورة بعضها لبعض وفي كثير من الأحيان متناقضة بعضها مع بعض. على أن هذا التركيب التلفيقي يؤدّي بفاعلية عليا دوراً هاماً مفاده ضمان اطمئنان أذهان الغربيين وتحريرها من المسؤولية بعيوب النظام العالمي، بالأحرى أنتج هذا التركيب جواً مريحاً لهؤلاء الذين ينفردون بالإفادة من هذا النظام.

فلنلاحظ في هذا الصّدد أنّ التشوّه الأوروبي التمركز لا ينحصر في مجموعة الأحكام الخاطئة في رؤى الأوروبيين للآخرين. فلا يعدو هذا القصور كونه بديهية تتواجد ـ إلى الآن ـ لدى جميع الشعوب. فلم يصل التطوّر التاريخي الذي أنجزته الإنسانية، حتى يومنا هذا، إلى هذا المستوى المطلوب من التقدّم الذي يلغي الشوفينية وحقد الأجنبي المجهول. إنّ التشوّه الأوروبي ـ التمركز هو أكثر من تلك البديهيات. فتدّعي الثقافة الأوروبية أنها عالمية التطلّع والمغزى والرؤية. على أن التشوّه الأوروبي التمركز يلغي بالتحديد هذا الطموح العالمي.

فقد سبق قولنا إن هذا التشوّه ناتج تطوّر حديث لا يزيد عمره عن أربعة قرون. لقد أُقيمت ثقافة الأنوار على مبدأ العالمية الذي جاء متناقضاً مع التطلّع العالمي السابق للمسيحية، أي أنها أُقيمت على مبدأ عالمية علمانية وعقلانية مستقلّة عن طموحات الدين للعمومية. وكذلك فقد رأينا أن فلسفة الأنوار اعتبرت طموحات عالمية المسيحية على أنها انعكاس لتعمية دينية. فأخذت هذه الفلسفة في إنعاش الثقافة القديمة اليونانية الرومانية لتكون وسيلة للتخلّص من هيمنة الدين.

إلّا أن ثقافة الأنوار قد تعرّضت هنا لتناقضين اثنين لم يكن في متناولها أدوات حلها. يخصّ أول هذين التناقضين التعارض بين الطموح العالمي وبين زيادة التفاوت العالمي الناتج عن التوسّع الرأسمالي نفسه، بينما يخصّ ثانيهما التعارض بين الكسموبوليتية الأوروبية وشوفينيات القوميات المكوّنة لأوروبا.

فكان واضحاً أنّ النظام الرأسمالي الجديد الذي أخذ في التكوين على نطاق القارة الأوروبية، إنما هو نظام متفوّق على جميع النُّظُم الأخرى التي سبقته في التاريخ ـ سواء أكان في أوروبا نفسها أو في المناطق الأخرى. فكيف كان من الممكن توافق إدراك هذا التفوّق من جانب وتكريس الطموح العالمي للثقافة الأوروبية الجديدة من الجانب الآخر؟

لم تنجح الثقافة الأوروبية في إنجاز هذا التوافق، بل على عكس ذلك أخذت تنزلق تدريجياً نحو إبداع نظريات غير علمية لتفسير هذا التعارض بين الغرب المتقدِّم والحضارات الأخرى التي تجمّدت في تخلّفها، دون أن تدرك أن هذه النظريات الخرافية من شأنها أن تُلغي الطموح العالمي للثقافة الغربية.

هذا من جهة. ومن الجهة الأخرى أخذت الرأسمالية تنتشر تدريجياً على صعيد القارة الأوروبية من خلال اشتداد حدّة المنافسة بين مختلف الدول والقوميات المكوّنة لهذه القارة. فهنا تعرّضت الإيديولوجيا الرأسمالية للتناقض بين المغزى الكسموبوليتي الأوروبي للثقافة الجديدة من جهة، وبين احتياجات تكريس القوميات الأوروبية المتنافسة من الجهة الأخرى. لدرجة أن البُعد الثاني لهذه الإيديولوجيا قد غطّى بُعدها الأول. فانزلقت هذه الإيديولوجيا تدريجياً من

موقف كسموبوليتي كان سائداً في صفوف النخبة المثقّفة في المرحلة الباكرة لتكوينها إلى مواقف تتّسم بالشوفينية القومية وحقد البعض للبعض.

على كل حال، فقد توصّلت النظرية الاجتماعية التي أنتجتها الرأسمالية في هذه الظروف إلى اعتبار تاريخ أوروبا على أنه استثنائي، بمعنى أن الرأسمالية التي ظهرت في هذا المكان لم يكن من الممكن ـ حسب هذه النظرية ـ أن تظهر في مكان آخر. ومن هذا المنطلق ذهبت إلى أنّ المجتمعات غير الأوروبية الثقافة لن تستطيع أن تلحق بالغرب الرأسمالي إلاّ إذا تخلّت عن ثقافاتها الأصلية، فهي سبب تخلّفها.

وعند هذه النقطة التقى الطموح العالمي للإيديولوجيا الرأسمالية السائدة مع التطلّع العالمي السابق للمسيحية، وذلك بعد أن كانت تلك الإيديولوجيا قد بدأت بالهياج ضد الدين كما قلنا. كانت المسيحية ـ شأنها في ذلك شأن الإسلام والبوذية وغيرها من الأديان ـ قد أُقيمت فعلاً على أساس عالمي المغزى. فهي دين يعتبر جميع أفراد البشرية مخلوقات متساوية أمام ربهم؛ يتمتع الإنسان الفردي ـ في هذه النظرة الدينية ـ بالقدرة على الترقي إلى أعلى المستويات الأخلاقية والروحية، مهما كانت أصوله الاجتماعية وانتماءاته الأخرى، الوطنية والأثنية والعرقية مثلاً. طبعاً، لم تحقق المجتمعات الحقيقية التي ساد فيها الدين هذا النموذج المثالي في المساواة والتسامح، بل كانت القاعدة عندها في معظم الأحيان هي تغلّب روح النفاق الاجتماعي والتعصّب بالنسبة إلى الأديان الأخرى بل بالنسبة إلى اللامثالي، وبالأحرى بالنسبة إلى الملحد. إلاّ أن الدين يؤكد ـ من حيث المبدأ ـ هذه المساواة الجوهرية للأفراد.

هكذا، أدّى إدماج مبدأ عالمية الرأسمالية مع مبدأ عالمية التطلّع المسيحي إلى تصوير الحضارة الحديثة على أنها «غربية ومسيحية» كما يُقال. كأن واو الربط بين الصفتين يثبت بحدّ ذاته بديهية التكامل التلقائي بين هذين النعتين.

ليس من العسير وضع اليد على الظواهر العديدة التي يتمظهر التشوّه الأوروبي التمركز من خلالها. فنجد أمثلة لها في جميع مجالات الحياة الاجتماعية بدءاً بمجال علاقات الحياة اليومية البسيطة إلى مجال الآراء السياسية التي تروّجها

وسـائل الإعـلام والأحكـام العـامـة بشـأن المجتمـع والثقـافـة إلى مجـال العلوم الاجتـماعية. كـما أن ظواهـر التشوّه الأوروبي تختلف من حيث درجـة قسوتهـا. فهناك تعبيرات عنيفة قد تصـل إلى العنصرية الصريحـة، وهناك تعبـيرات أخرى خفيفة لدرجة أن التشوّه الأوروبي يكـاد يختفي فيها. وكـذلك يجـد هذا التشـوّه انعكاسه في مختلف لغات التعبير الاجتماعي فنجد له الأصناف الشعبية كما نجده في النظريات العلمية والفلسفية واللاّهوتية.

لعلّنـا نستطيـع أن نقدّم صـورة مثاليـة لمـا هي الـرؤيـة الأوروبيـة التمـركـز السـائدة، معتمـداً في ذلك عـلى الكليشهات التي تـروّجها وسـائـل الإعـلام في خطابها اليومي الموجّه للرأي العام.

فطبقاً لهذه الصورة ليس الغـرب عالم الـثروة والقوّة فقط، بـل هو أيضـاً عالم العلم والعقلانية والفعالية والتسامح والاعتراف بالتعدّد في الرأي واحترام حقوق الإنسان والديموقراطية، وكذلك عالم الاعتراف بمبدأ المسـاواة ـ على الأقـل ـ على مستـوى الحقـوق وفي حـدود إنجـازاتـه في مجـال مسـاواة الفـرص والعـدالـة الاجتماعية. فهو أفضل العوالم الموجودة فعلاً سواء أكان في الماضي أو الحاضر.

لا جدال في أن هذا الوصف يسجّل وقائع حقيقية في حدّ ذاتهـا. فهي صورة لا تدعو إلى كثير من النقاش حـولها. يُضـاف إلى ذلك أطـروحة تكميليـة تلازم الـوصف، مفادهـا أن الشرق الاشتراكي والجنـوب المتخلّف لم يتقـدمـا إلى الآن بتفوّق على الغرب من أية وجهة نظر، سواءً أكان من حيث الـثروة والقوة أم من حيث إنجاز الديموقراطية والعدالـة الاجتماعيـة إلاّ في حدود محـدودة بالنسبـة إلى هذا المعيار الأخير في الدول الاشتراكية. وعلى كل حال يُقال في هـذا السياق أن الشرق والجنـوب لن ينجزا تقـدّماً إلاّ بقـدر ما سـوف يقبلان الاقتـداء بـالنمط الغربي. وأنهما يفعلان ذلك فعلاً ولو أنهما ينكرانه أحياناً. ولعلّ النتـائج المحققـة منهما كانت قاصرة إلى الآن، كما أن سرعة إنجازها لا تزال بـطيئة. إلاّ أن سبب هـذه الأوضاع يـرجع ـ طبقـاً للنظريـة التي نحن بصددهـا ـ إلى عوائق فكـريـة داخليـة مثل المـاركسية بـالنسبة إلى البعض (فتعتـبر الماركسيـة في هذه الـنظريـة إيديولوجية تنتمي إلى المـاضي) أو تحكم ثقافـات سلفية (مثـل الأثنية أو السلفيـة

الدينية. . . إلخ) بالنسبة إلى البعض الآخر فالاستنتاج الصريح هو أنّ التخلّي عن هذه الإيديولوجيات لصالح اعتناق عقائد الغرب الرأسمالي هو شرط ضروري للتقدّم، لا مفر منه.

ويترتّب على هذا التصور أنّ المستقبل الممكن الوحيد هو تعميم نمط التغريب على النموذج الأوروبي. وفي هذا الإطار يرى المتفائلون أن هذا التطوّر نحو التجانس على نمط الغرب يعمل فعلاً كقوة موضوعية لا مفرّ منها من شأنها أن تؤدّي بالضرورة إلى النتائج المرغوبة. وفي هذا السياق يُعتبر فتح العالم على أيدي الأوروبيين خطوة تقدّمية نقلت الشعوب غير الأوروبية إلى مرحلة جديدة من التاريخ لا بد أن تؤدّي بهم إلى اللحاق بالمستوى الغربي الأعلى، فهي إذن مرحلة إيجابية في كلّيتها بالرغم من قصورها وعيوبها التي تمثّلت في الاستغلال الاستعماري. أمّا المتشائمون فلا يختلفون عن المتفائلين في تقديرهم لتفوّق الحضارة الغربية. ولو أنهم يرون عملية اللّحاق بالمستوى الغربي احتمالاً فقط وليس ضرورة حتمية التحقيق. فيذهب هؤلاء إلى أن الخيار مفتوح بالنسبة إلى تلك الشعوب، فبعضهم سوف يقبلون التخلّي عن ثقافتهم الأصلية فيأخذون بالثقافة الغربية حتى ينجزوا اللحاق المرغوب، بينما البعض الآخر سوف يرفضونِ ذلك لسبب ما فلن يتفادوا مصير الانحطاط المتزايد وفي نهاية المطاف الاختفاء عن الوجود.

وفي جميع الأحوال ينظر أصحاب النظريات التي نحن بصددها هنا إلى تغريب العالم على أنه تعبير عن انتصار العالمية الإنسانية التي ابتكرتها أوروبا. وفي هذا السياق يُعتبر أن الاقتصاد بالنمط الأوروبي يعني قبول المبادىء التي يُزعم أن التفوّق الأوروبي يقوم عليها. بالأخص مبدأ حرية المبادرة الاقتصادية الفردية وهيمنة آليات السوق من جهة ومبدأ العلمانية والديموقراطية الانتخابية القائمة على الاعتراف بالتعدّد الحزبي من الجهة الأخرى. ولنلاحظ، إذن، أن هذه «الروشتة» تحتوي ضمنياً على الإيمان بتفوّق النظام الرأسمالي وعدم تواجد بديل له. لدرجة أن هذا النظام يصير أزلياً في هذه النظرية، أو على الأقل كما لو كان تجاوزه أمراً مستحيلاً في الآفاق المنظورة. وعلى هذا الأساس تُعتبر الماركسية ناتج

تاريخي ظرفي حكمتهـا ظروف شـاذّة بحيث إنها لا تمثل بـديلاً للرأسـمالية، بـل وسيلة مرحلية للانتقال إلى التغريب والرأسمالية في نهاية الأمر!

وفي هذا الإطار يبدو واضحاً أن الغرب لا يحتاج إلى أن يتعلّم شيئـاً من غيره وبالتالي فإن التطورات الحاسمة التي سوف تحكم على مصير الإنسانيـة كلّها هي تلك التطورات التي تحدث في الغـرب، سواء أكـانت في ميدان التقـدّم العلمي والتكنولوجي أم في مجـالات العلاقـات الاجتماعيـة (على سبيـل المثال يمكن هنـا اعتبار التقدّم الـذي حدث في ميـدان المساواة بـين الجنسين أو في ميـدان الوعي بـدور البيئـة وإدراك حـدودهـا أو في ميـدان نقـد التشتت في تنـظيم العمـل الصناعي. . . إلخ). أمّا تلك الحوادث الصنّاجة التي تهزّ المناطق الأخـرى ـ من ثورات اشتراكيـة وحروب التحـرير ـ فـلا تعدو كـونها انعكاسـات لصعوبـة شق الـطريق نحو التغـريب الـذي لا مفـرّ منـه. وبـالـرغم من أن الكثيرين في العالم الاشتراكي وفي العالم الثالث ينظرون إلى هـذه الحوادث عـلى أنها تمثّل خـطوات جـذريـة تتجـاوز حـدود العـالم المعـاصر ـ احتمـالاً عـلى الأقـل، إلاّ أن هـذه الادّعـاءات غير صحيحـة عدا ظـاهريـاً فقط. فالـواقـع المـزعـوم هـو أن هـذه الإنجـازات لم تتجاوز ولن تتجـاوز حدود مـا حقّقته الـرأسماليـة الغربيـة ـ عـلى حسب النظرية المذكورة.

وقد لاحـظ القارىء أن الصورة التي قدّمناها للرؤية الأوروبية التمركـز هي صورة بديهية على ما يظهر. ذلك لأنها تحتفظ بالقاسم المشترك بين آراء عـديدة، بعضها ترى نفسها متناقضة مع الآراء السائدة. فاليمين واليسار السياسيـين مثلاً يدّعيان أن رؤيتهما لمشاكل الديموقراطية والعدالة الاجتماعية والفعالية الاقتصاديـة تختلفان عن بعضهما ـ على الأقل من حيث وسائل تـطويرهـا إن لم يكن دائماً من حيث المبدأ. على أن هذه الاختلافات لا تخرج عن إطار توافق جـوهري، عـلى الأقـل بالنسبـة إلى أغلبية التيـارات اليمينية واليسـاريـة عـدا المتـطرّفة من كـلا الجانبين.

تعتمد هذه الرؤية للعـالم على مبـدأين اثنين ضمنيـين إن لم يكونـا صريحين: أوّلهما، أن العوامل الداخلية الخاصة بكل مجتمع هي الحاسمة في تباين مسـيرات

التطوّر. وثانيهما، أنه من الممكن تعميم النمط الغربي للرأسمالية المتقدِّمة على صعيد العالم بأجمعه.

لا ينكر أحد أنّ التوسّع الرأسمالي العالمي قد أدّى إلى تفاوت فاحش ومتزايد في درجة تنمية مختلف أجزاء النظام. فليس السؤال في حقيقة الأمر بل في أسبابه. وثمة مجموعتان اثنتان من الإجابات عن هذا السؤال لا ثالثة لهما. فإمّا أنّ التفاوت هذا هو ناتج تسلسل حوادث عارضة تجد جذورها في العوامل الداخلية الخاصة أم أن يكون ناتج آليات التوسع الرأسمالي نفسه.

ينتمي الرأي السائد إلى المجموعة الأولى، الأمر الذي يترتّب عليه استنتاج هام مفاده أن إلغاء آثار الاستقطاب العالمي أمر ممكن في إطار النظام الرأسمالي. لعلّ التعبير الصحيح عن هذه المقولة يتلخّص في جملة هي أن الشعوب مسؤولة عن وضعها. وبالرغم من أن هذا الحكم صحيح «في آخر الأمر»، وبالتالي أنه يحتوي على نصيب من الحقيقة، إلّا أنه حكم يشابه رؤية البورجوازي الذي ينظر إلى البروليتاري على أنه شخص مسؤول عن وضعه دون عمل حساب للقوى الموضوعية التي تحدّ الأوضاع الاجتماعية. فهو حكم مريح لمن يستفيد من الوضع الراهن.

ولنترقى الآن إلى مستوى النظرية الاجتماعية. فلا يحلّ التواصل في الخطاب العمومي والعائم. لا سيّما أن النظريات الاجتماعية متعدّدة ومتناقضة بعضها مع بعض ظاهرياً على الأقل. على أننا سوف نقول إن الاختلاف ظاهري فقط وإن ثمة توافقاً على التشوّه الأوروبي التَّمركز يمثل قاسماً مشتركاً بين هذه النظريات.

على سبيل المثال: يعلم الجميع أن متوسط دخل الفرد في الغرب خمسة عشر ضعف ما هو عليه في العالم الثالث، على أساس المعايير الجارية المستعملة في قياس الدَّخل. من هنا تذهب النظريات البورجوازيه وكذلك النظرية الماركسية الدارجة إلى الاستنتاج نفسه، وهو أنّ متوسط إنتاجية العمل في الغرب خمسة عشر ضعف ما هو عليه في العالم الثالث. على أن هذه الرؤية السائدة لدى العامة وأغلبية المتخصصين هي غير علمية وغير دالّة وغير صحيحة.

يقـوم التوافق هـذا على مبـدأ أن إنجازات مختلف الشعـوب في إطـار الـنظام العالمي تتوقّف في الأساس على عوامل داخلية، بعضها مناسب للتقدّم وبعضهـا معـادٍ له. وبـالتالي يُستنتـج من هذا المنـطلق أن «اللّحاق» أمـر ممكن مبدئيـاً إذا تـطوّرت العوامـل الداخليـة في الاتجاه السليم. من الـواضح أنّ هـذه النظريـة تتجاهل تماماً السؤال عن تأثير الإنـدماج العـالمي على العـوامل الـداخلية. لعـلّ هذا التأثير هو المسؤول عن كـون العوامـل الداخليـة غير منـاسبة. لعـلّ تمفصل العوامل الـداخلية والخـارجية يعمـل بشكل غـير مناسب. هـذه هي بالتحـديد الأطروحات التي قـدّمناهـا في هذا الشـأن والتي تعني أن آليات الـرأسماليـة هي المسؤولـة عن الاستقطاب وعن التفـاوت بين مـراكز وأطـراف النظام ولنضرب مثلاً بالفرق بين هذه الرؤية الأخيرة والرؤية السـائدة. يُقـال عادة أن التقـدّم في الغرب ناتج صراع طبقي فرض الديموقراطية وتـوزيع غـير متفاوت للدخـل. لا ريب أنّ هـذا القول صحيـح في حد ذاتـه. هل يعني ذلـك أن الصراع الطبقي يمكنـه أن يؤدّي إلى نتائـج متماثلة في أطـراف النظام؟ كـلا. وبكل بسـاطـة لأن التحالفات الطبقية العالمية التي تتكرّس من خلالها هيمنة رأس المال على صعيـد عالمي تحول دون تحقيق تحالفات اجتماعية داخلية تقدّميـة في أطراف النـظام على مثال ما حدث في النمط الغربي.

تستعيد العوامـل الداخليـة دورها الحـاسم في التطوّر، فقط، عنـدما يتحـرّر المجتمع الطرفي من هيمنة قانـون القيمة العـالمية للرأسـمالية السـائدة أي عنـدما يتحقق «فـك الارتباط»، الأمـر الذي يفـترض ضرب التحالف الخـارجي الذي يكـرّس موقف الـطبقات الكـومبرادوريـة المحليـة التي تنخـرط تنميتهـا في إطـار مقتضيات التكيّف للتوسع العالمي لرأس المال وطـالما لم نصـل إلى نقطة القـطيعة هذه لا يعني الحديث عن الـدّور الحاسم للعـوامل الـداخلية شيئـاً. إذ إن قدرة هذه العوامل على التأثير الحاسم لا تزال قدرة احتمالية فقط وإن العوامل العالميـة هي المهيمنة فعلاً.

وقد رأينا أن الإيديولوجيا السـائدة لا تنحصر في كـونها رؤية للعـالم، بل هي أيديولوجيا تطرح أيضاً مشروعاً مستقبلياً سياسياً عـلى صعيد العـالم مفاده إنجـاز تجانس العالم من خلال الاقتداء ثم «اللّحاق».

على أن هذا المشروع مستحيل التحقيق. أليس الاعتراف بهذه الاستحالة يشمله القول الدارج: إن محاولة تعميم أنماط ومستويات الاستهلاك الغربي على صعيد خمسة مليارات نسمة من شأنها أن تصطدم بحواجز مطلقة، منها مثلاً نفاد الثروات الطبيعية وتدهور أحوال البيئة؟ عندئذ ما معنى الدعوة إلى الاقتداء إذا كان معروفاً مسبقاً أن إنجازه مستحيل؟

من الواضح أن تعميم مستوى معيشة مقبول ومتماثل للجميع على صعيد معمورة يسكنها حالياً خمسة مليارات نسمة، سيصل عددهم إلى عشرة، يفترض تحوّلات جوهرية في مبادىء إدارة النظام على جميع المستويات وفي جميع المناطق المكوّنة له، بما فيه الغرب نفسه. فالحدس وحده كافٍ لإدراك هذه الحقيقة. ولسنا نحن هنا بصدد وصف هذا العالم المستقبلي المثالي. يكفي أن نعلم أنه لا يمكن تصوّر إدارته على أساس قواعد العالم الراهن.

هكذا تطوّرت إيديولوجيا السوق إلى نوع من اللاّهوت يجد مكانه في إطار المشروع المستحيل للتّمركز الأوروبي. فلا شك أن إيديولوجيا توحيد أسواق السلع ورؤوس الأموال، دون أن تصحبها هجرة لقوى العمل على نطاق واسع لا يمكن أن تؤدّي إلى تسوية الشروط الاقتصادية المحيطة بمختلف الشعوب. هذا هو ما أثبته التاريخ على مدى القرون الأربعة للتوسع الرأسمالي. كما أن تجارب التنمية التي تمّت خلال فترة الثلاثين عاماً الأخيرة، والتي قامت بالتحديد على فرضيات الرؤية السائدة للعالم وللمشروع المستقبلي، لم تؤدِّ هي الأخرى إلى تقليص ملحوظ في التفاوت بين المراكز والأطراف.

تجاهلت النظرية المفقودة أن الإنفجار السكاني الذي صحب نشأة الرأسمالية في أوروبا قد وجد منفذاً له في هجرة ضخمة أدّت إلى إسكان أمريكا وبعض الدول الأخرى. لدرجة أن عدد الأشخاص ذوي الأصل الأوروبي الذين يسكنون خارج أوروبا يعادل الآن ضعف عدد الأوروبيين الذي يسكنون المناطق التي هاجر المهاجرون منها. لولا هذه الهجرة لكانت أوروبا قد تعرّضت خلال ثورتها الصناعية إلى ضغط سكاني متماثل للضغط الذي تعاني منه حالياً بلدان العالم الثالث.

فليس الخطاب عن «وحدة العالم» منطقياً مع نفسه طالما لم تُقبل حرية هجرة العمل إلى جانب فتح الأبواب للتجارة ولحركات رأس المال. ولكن عند هذه النقطة يتحوّل فجأة أنصار حرية السوق بلا قيود المتحمسون إلى أشدّ المدافعين عن مبدأ الحماية!

أينبغي أن نكيّف حكمنا؟ لا شك أن البعض لا ينكر أي دور للعامل الخارجي. ويقوم تراث اليسار في الغرب دليلاً على ذلك. فلم تقبل تيارات اليسار لحظة الخطاب عن «دور الكولونيالية في نشر الحضارة» مثلاً. كما أنها لم تتخلَّ عن كشف الوجه القبيح للتوسّع الرأسمالي الذي تجسّد في ممارسات مثل تجارة الرقيق ومذبحة هنود أمريكا. على أن التيارات الفكرية السائدة حتى في صفوف اليسار لم تعطِ هذه العوامل وزنها الحقيقي، بل إكتفت بالإشارة إليها في أحسن الفروض. ففي النظريات التي تقدّمها التيارات الفكرية السائدة يتمّ التركيز على العوامل الداخلية؛ وفي هذا السياق تُسجّل التحوّلات التي حدثت في داخل مجتمعات الغرب وتُقام مقارنة بين هذا التطور وغيابه في المجتمعات الأخرى. ثم يُستنتَج من ذلك أن الظروف الداخلية هي الحاسمة ويُعمّم هذا الاستنتاج. فيظلّ نقد الكولونيالية في هذه الظروف على أرضية الأحكام الأخلاقية، الأمر الذي لا يمنع استمرار سيادة الرؤية التقليدية القائمة على إنكار أهمية التناقض بين المراكز والأطراف ورفض اعتباره على أنه يمثّل التناقض الأساس في العالم الحقيقي. وفعلاً لم يكن هذا التناقض محركاً فاعلاً هاماً في الفترة التاريخية الطويلة التي تمتدّ من ظهور الرأسمالية إلى الحرب العالمية الأولى. فقد أُقيم، فعلاً، النظام الرأسمالي منذ البدء على أسس الاستقطاب والتفاوت. إلاّ أن الوضع الناتج عن هذا التوسّع غير المتكافىء قد قُبل بشكل عام إلى الحرب العالمية الأولى. فكانت التناقضات الأخرى - مثل الصراع الطبقي في المجتمعات المتقدمة والمنافسة بين الدول الاستعمارية - هي التي تحتلّ مكانة الصدارة في المسرح فتحرك التطوّر التاريخي. ثم أخذ الوضع يتغيّر من هذه الزاوية نتيجة الثورات الاشتراكية في روسيا والصين وصعود حركات التحرر الوطني في آسيا وأفريقيا، فهي التي أدّت إلى التحوّل الجوهري المذكور فرفعت التناقض بين المراكز والأطراف إلى مكانة الصدارة.

وجدير بالذكر هنا أنّ التقدّم الذي طرأ على وسائل الإعلام وكسبها قدرة متزايدة على أن يتعدّى تأثيرها الحدود الدولية قد روج، على صعيد عالمي، المعرفة بالأوضاع التي تعيش فيها مختلف الشعوب، الأمر الذي ترتّب عليه بالضرورة خيبة أمل في صفوف جماهير العالم الثالث وإدراكها لبؤس ظروفها، فرفع التناقض «شمال/جنوب» إلى مستوى أعلى قريب من الانفجار المستمر.

على أن «خبراء إدارة الاقتصاد العالمي» لا يعملون حساباً مناسباً لهذا الوضع. فهؤلاء لا يفهمون أنّ العبرة ليست في مشاكل إدارة هذا النظام بل هي في ضرورة انقلاب أوضاعه. وإلى أن يتمَّ مثل هذا الانقلاب سوف يظلّ المستقبل مرهوناً بالهمجية المتزايدة، التي قد تؤدي إلى مذابح شعوب بأكملها أو إلى حرب عالمية. إنني أتّهم إذن، التشوّه الأوروبي بأنه موقف قصير البصر يناسب راحة هؤلاء الذين يستفيدون من العالم الراهن كما هو. فإذا كانت الثقافة الحديثة تدّعي أنها قائمة على مبادىء إنسانية عالمية إلّا أن التشوّه الأوروبي يُلغي تماماً هذا التطلّع. أقول، إذن، إن توسع الرأسمالية يحتوي على تهديد مستمر بالقضاء على الشعوب والثقافات التي تعارضه. فلا تمثّل النازية في هذا السياق استثناءً شاذّاً، إذ لا تعدو كونها تعبيراً متطرفاً عن نزعة دائمة في إيديولوجيا الرأسمالية. وأختم بالقول، إن التشوّه الأوروبي قد وضع الإنسانية في مأزق خطير للغاية، لم يكن مثيل له في العصور السابقة.

يظلّ الحلم بإنجاز التقدّم في إطار اقتصاد عالمي موحّد حُلُماً يستحيل تحقيقه. ولذلك فقد ذهبت ـ في ختام كتابي عن «الطبقة والأمة» ـ إلى أن إعادة بناء عالم متساوٍ لصالح جميع الشعوب تفترض المرور عبر مرحلة انتقالية طويلة لا بدّ أن تتسم بتفكّك الاقتصاد العالمي. واقترحت في هذا المضمار مقارنة مع أوضاع تدهور الإمبراطورية الرومانية. فكانت هذه الدولة قد حقّقت تركيز الفائض الخراجي على صعيد تلك الإمبراطورية الشاسعة. فصار هذا التركيز عقبة في سبيل تقدّم الشعوب التي كانت ضحيّة هذا النظام، الأمر الذي أدّى إلى التفكك الاقطاعي ـ أي إلى تشتت الفائض ـ قبل أن تتم إعادة تركيز الفائض بشكل جديد على أساس إقامة نمط إنتاج رأسمالي. وكذلك أصبح الآن التركيز الرأسمالي عقبة في سبيل تقدّم الشعوب في أطراف النظام، الأمر الذي يفرض

بدوره «فك الارتباط». فهو الإجابة العقلانية الوحيدة في مواجهة التحدي. ولا بدّ من النظر إلى إنجازات الثورات الاشتراكية من هذه الزاوية وليس من زاوية المعايير التي يطرحها التشوّه الأوروبي.

يمثل التشوّه الأوروبي للإيديولوجيا السائدة ما أطلق توماس كون عليه إسم «البرادجم» الذي أقرب تعريب له لعلّه هو «مجموعة المبادىء الصريحة والضمنية التي تقوم النظرية عليها». ويشتغل هذا التركيب (أي البرادجم) «تحت الأرض» إذا سمحنا لنفسنا هذه العبارة، فيعمل كقوة ضمنية أكثر منها صريحة تؤثّر في الأحكام دون إدراك تام لذلك، فيحدّد مجالات التساؤل باستبعاد بعض الأسئلة والتركيز على غيرها. ولذلك سوف يرفض كثير من المتخصّصين ـ سواء أكانوا مؤرِّخين أم فلاسفة أم علماء اجتماع ـ هذا وذلك العنصر من عناصر البناء الأوروبي التمَّركز دون إدراك عدم تماسك الرؤية الناتجة عن هذا الرفض الجزئي. فهناك من سوف يرفض الفكرة أن اليونان هو سلف الغرب، ومن سوف لا يرى فرقاً بين المسيحية والأديان الأخرى من حيث مغزاها العالمي، وهناك من سوف يرفض الانغلاق من التّضاد «غرب/شرق» الذي يطرحه الاستشراق. فلا بدّ من الاعتراف بهذا التعدّد في الآراء والامتناع عن إطلاق أحكام جماعية. وكل ما أقوله في هذا الصّدد هو أنّ رفض تفسير التاريخ الكلّي من خلال البحث عن قوانين عامّة مشتركة لجميع الشعوب لا بدّ وأن يترك الباب مفتوحاً على أحكام التشوّه الأوروبي السائد.

ينبغي، إذن، مواجهة «برادجم» التشوّه الأوروبي بنظرية صريحة قائمة على قوانين اجتماعية عامّة، كما يجب أن تكون هذه النظرية قادرة على تفسير أسباب التقدّم الباكر الذي أنجزته أوروبا، وأن تكون قادرة أيضاً على تقديم تحليل صحيح لطابع التحدّيات التي يواجهها العالم المعاصر نتيجة لهذا التقدم الباكر وما ترتب عليه من استقطاب على صعيد عالمي.

لعلّ البعض سوف يجد أن هذا الطموح يفوق إمكانيات العلم المعاصر. ولست أنا هنا بصدد تقديم مثل هذه النظرية البديلة الشاملة. فأودّ فقط أن أقدم بعض العناصر التي تبدو لي ضرورية لإعادة بناء نظرية إنسانية عالمية

متحـــرّرة من قيـود التشـــوّه الأوروبي. ولا أشـك أن البعض ســوف يجــد أن الفرضيات التي أطرحها في هذا الشأن هي أكثر عمومية ممّا يجب، وأن القـواعد المادية التي أقيمت عليها هذه الفرضيات تنقصها المتانة الكافية، وأن هناك بعض التناقض بينها. . . إلخ. هذا هـو الثمن الذي ينبغي دفعه عند طرح «برادجم» جديد. وقد لاحظ في هذا الصّدد توماس كون أن البرادجم الجديد ليس مرادفاً لتركيب تأليفي موسوعي الطابع يجمع معلومات المعرفة العلمية بل هـو ذو طابـع شق طريق جديد يطلّ على آفاق لم تكن في متنـاول البصر السابق فيـطرح أسئلة جـديدة، كـما أنّ تومـاس كون قـد لاحظ أيضاً أن هؤلاء الـذين يقدّمـون عادة بـرادجماً جـديـداً ليس هم أكـبر المتخصصـين في مجـال معـينّ بـل هم مفكـرون يضعـون تأمّلاتهم في ملتقى مجالات مختلفة.

لـذلك لا ريْب أن نقـد التشوّه الأوروبي لا بـدّ أن يتصدّى بمقاومة في غـايـة القسـوة. إذ إننا نـدخل هنـا في مجال الحـرام (التابـو). واعتقد أن المقـاومة التي يتصدّى لها هذا النقد أشدّ من المعارضة التي يواجهها نقد البُعـد الاقتصادوي في الإيديولوجيا السائدة.

فالوسائل المستخدمة من قبل هذه المقـاومة عـديدة. من بينهـا تقليص التشوّه الأوروبي إلى مستوى البديهيات الذي أشـرت إليه. ومن بينهـا أيضاً اللّجـوء إلى «حجة الواقعية»، التي مفادها أن الشرق الاشتراكي والجنـوب المتخلّف لم يقدمـا إلى الآن بديلاًأفضل للمجتمع الغربي. بل إنهما يـتراجعان أحيـاناً فيتخليـان عن طموحهما القائل بتفوّق إنجازاتهما.

وقد أفادت «حجة الواقعية» هذه من التطوّرات الحديثـة إفادة فعليـة. أقصد هنـا التطوّر الـذي طـرأ عـلى المجتمعـات الاشـتراكيـة. فقـد سبق مـرور هـذه المجتمعات عبر مـرحلة طويلة للستـالينية والمـاوية اتّسمت بـالادعاء أن الإجـابة «النهائية» للاشتراكية المثالية قد اكتُشفت. ثمّ تفكّكت الآمال حينما صار واضحاً أن الأمر لم يكن على هذا النمط. فأصبح البحث عن طريق خارج الرأسمالية في حكم الطوباوية ظاهرياً.

وهنا سوف أقول إن الطوباوية هي على عكس ذلك تمـاماً في التمسّـك العنيد

بطريق الرأسمالية وما يجرّه بالضرورة من محاولة تغريب العالم. وبالتالي سوف أقول إن استراتيجيا فك الارتباط هي الحل الواقعي، غير الطوباوي. بشرط أننا ندرك تماماً أن عملية فك الارتباط هي عنوان الانطلاق في مرحلة طويلة وليست حلاً فورياً، وكذلك بشرط أن نفهم أن هذا الخيار من شأنه أن يؤثّر بدوره في تطور الغرب نفسه. أي بمعنى آخر بشرط أن نكون صابرين وقادرين على إنماء رؤية طويلة تفوق في طول بصرها الرؤية السائدة.

3 ـ حدود الماركسية الموجودة فعلاً:

1 ـ يشكّل البُعد الأوروبيّ التمركز بُعداً أساسياً في منظومة الأفكار والآراء التي تتكوّن منها الإيديولوجيا الغربية السائدة. وفي معظم الأحيان يعمل هذا التشويه في التفكير دون الإحساس به. لذلك ينبغي أن نواجهه بفرضيات علمية صريحة تقدّم تفسيراً آخر لتاريخ الإنسانية، ولا بدّ أن تكون هذه الفرضيات قادرة على أن تفسّر، في آن واحد أسباب القفزة الأوروبية الباكرة وتخلّف الحضارات الأخرى في إنجازها. كما يجب أن تكون هذه الأداة فعّالة من أجل إدراك مغزى تحديات العالم المعاصر بحيث إنها تساعد فعلاً على رسم سياسات واقعية لمواجهتها.

علينا هنا أن نطرح السؤال عمّا إذا وفت الماركسية بالشروط المذكورة. وبالتالي عمّا إذا كان المنهج الماركسي والنظريات التي أقيمت على أساسه قد قدّمت لنا الإجابات المطلوبة.

صار الجو العام السائد في الغرب حالياً معادياً تماماً للماركسية، لدرجة أن هناك قولاً شائعاً مفاده أن الماركسية تنتمي إلى الماضي وأن نظرياتها قد أصبحت لا قيمة لها لفهم عالمنا المعاصر. على أن دعاة هذا المذهب لم يقدّموا لنا بديلاً أقوى، بل أسرعوا في العودة إلى حظيرة النظريات السابقة على الماركسية، تلك النظريات التي رأينا أن وظيفتها هي أن تضمن الراحة الذهنية لمن لا يجرؤ على نقاش مشروعية الرأسمالية. أقصد هنا بالتحديد أن هذه النظريات تتجاهل التساؤل الجوهري الذي طرحه ماركس وهو تساؤل يدور حول إشكالية

الاستلاب السلعي الذي تتّسم به الرأسمالية. علماً بأن نواة مساهمة الماركسية في تقدّم علم الاجتماع هي بالتحديد في اكتشاف طبيعة هذا الاستلاب وتوضيح الأسباب التي أنتجته وآليات تأثيره على سير المجتمع.

إلّا أن نواة النظرية لا تمثّل الكل. فتتجاوز طموحات مشروع المادية التاريخية مجرد فهم آليات الرأسمالية وطابع الاستلاب الاقتصادوي. بل وضعت المادية التاريخية لنفسها هدفاً طموحاً هو إعادة تفسير تاريخ البشرية على ضوء نظرية عامة للتطور الاجتماعي. هذا من جهة. ومن الجهة الأخرى حدّدت الماركسية لنفسها مرمى سياسياً يفترض قدرة على رسم استراتيجيات فعّالة من أجل انقلاب الوضع الرأسمالي وإقامة مجتمع لا طبقي بديل.

هذا هو صلب المعركة الإيديولوجية التي لا تني تحكم أمورنا. فلدينا من جانب الثقافة السائدة التي وظيفتها إعطاء مشروعية للرأسمالية. فهي تلجأ من أجل ذلك إلى تفسير خرافي لنشأة الرأسمالية، يمثل المضمون الأساس للتشوّه الأوروبي التمركز. ثم تقترح على هذه الأسس العلمية المزعومة مشروعاً سياسياً محافظاً مفاده قبول العالم «كما هو» (أي قبول الاستقطاب والتفاوت «شمال/جنوب»). ولدينا من الجانب الآخر البحث المستمر، الذي لم يكتمل بعد، عن ثقافة أخرى قادرة على أن تكون قاعدة لنظام بديل يحلّ التناقضات التي لم تحلّها الرأسمالية إلى الآن والتي لا يمكن أن تحلّها (ومنها بالدرجة الأولى التّضاد مراكز/أطراف الذي يحدّد طابع التّوسع الرأسمالي الموجود فعلاً).

سبق قولنا إن الماركسية تكوّنت في مقاومة الإيديولوجيا السائدة، بعد إدراك حدودها التاريخية. والمقصود هنا مشروع فلسفة الأنوار. فالماركسية اكتشفت فعلاً المضمون الاجتماعي (الطبقي) لهذا المشروع وأوضحت الطابع النسبي لعقلانيته. ولذلك يبدو لي أن أدوات التحليل التي قدّمتها الماركسية ربما تمتاز بقدرة احتمالية على تجاوز حدود فلسفة الأنوار، على الأقل صنع ماركس هذه الأدوات بهذا الفرض في ذهنه. لا يعني هذا أن الماركسية الموجودة فعلاً قد حقّقت طموحها في هذا الصدد. فمن جانب هي تصدّت فعلاً للأنوار في ديناميكية تنميتها. ولكن من الجانب الآخر ظلّت تنخرط في الإطار الذي رسمته

هذه الفلسفة وإن خطت في هذا الطريق خطوات واسعة. وكذلك فإن الماركسية الحقيقية لم تتكوّن في أثير مجرّد يضمن لها العصمة من فعل الظروف المحيطة بها. فالماركسية شأنها في ذلك شأن أية نظرية اجتماعية ـ تأثّرت بهذه الظروف ولو أنها تصدّت لها ونقضتها.

خلاصة القول إن الماركسية بناء غير مكتمل ولا بد أن يظلّ على هذا الوضع. فالمطلوب، إذن، اتخاذ موقف نقدي إزاء الأطروحات الملموسة التي اقترحتها المدارس الماركسية، بما فيها تلك الأطروحات التي اقترحها ماركس نفسه. وذلك على ضوء مبادىء المنهج الماركسي نفسه. ينبغي لنا التحرّر من الدغماتية التي جمّدت هذه الأطروحات. على أن لا يدعو ذلك للنكوص إلى ما قبل ماركس، بل يعني كشف نواقص بل وأخطاء البناء الماركسي الكلاسيكي ـ وذلك في كلا المجالين المذكورين أي في مجال تفسير التاريخ وفي مجال إنماء استراتيجيا لتجاوز الرأسمالية.

2 ـ وقد قدّمت فعلاً الماركسية تفسيراً آخر لنشاة الرأسمالية، دون الالتجاء إلى العرق ولا إلى الدين بل بالاعتماد على منظوم مفاهيم تخصّ قوى وأنماط الإنتاج والبناء الفوقي الإيديولوجي والسياسي، وهي مفاهيم تنطبق على جميع المجتمعات البشرية.

وتتصدّى الماركسية إلى معضلة الديناميكية الاجتماعية على صعيد البشر بأجمعه تصدياً مباشراً، على خلاف تلفيقية النظرات البورجوازية التي تهرب من هذا التساؤل. إلاّ أنّ إعلان الطموح وتحقيقه هما شيئان مختلفان. فلا يصحّ أن يعتبر أن ماركس قد حقق فعلاً هذا الإنجاز ولو لأسباب تتعلّق بحدود معرفة عصره للحضارات غير الأوروبية.

سوف يقول البعض إن طموح الماركسية في تقديم تفسير للتطور التاريخي على أساس منظومة قوانين ذات بُعد عمومي تنطبق على جميع المجتمعات في الماضي والحاضر هو سابق لأوانه. إلاّ أن طرح السؤال ـ ومفاده ما هي تلك القوانين التي يمكن بها تفسير التاريخ ـ هو خطوة أولى ضرورية، ونقطة الانطلاق التي لا بدّ منها. فتتواجد قوة الماركسية بالتحديد في أنها طرحت هذا السؤال. على

أن سبب القـوة هو أيضـاً مصـدر ضعف يهـدّد استمـرار المـاركسيـة في النمـو. فالكسل الذهني يشجع التمسّك بإجابات نهائية وتحويـل الأطروحـات المؤقتة إلى حقائق مطلقة أزلية. هكذا يحل التجمّد الفكري والدغماتيـة في قراءة النصـوص وتأويلها وإعادة تأويلها محلّ المجهود المستمر لتطوير النظرية.

فما هي نواقص أطروحات الماركسية الدارجة؟ ترجع هذه النواقص ـ إلى حد كبير ـ إلى نواقص المعلومات عن المجتمعات ـ الأوروبية ولا سيما الأخـرى ـ التي كانت في متناول ماركس ومعاصريه.

والآن علينا أن نعود إلى سؤال الانـطلاق: كيف كانت المعلومـات في متناول ماركس عن تاريـخ الشعوب غـير الأوروبية؟ الـواقع أن هـذه المعلومات كـانت قليلة للغـايـة بـل كـانت تكـاد تكـون في حكم الانعـدام بـالنسبــة إلى معـظم الحضارات الشرقية.

واعتقد أن ماركس كان واعياً تماماً بهذا الوضـع. ولهذا السبب اتخـذ مواقف في غاية الاحتراس ورفض التعميمات السريعة السابقـة على أوانها فعـلاً. ولدينـا أدلّة عديدة عن هذا الحذر. على سبيل المثال أقرّ ماركس أكثر من مرة أن التتابع «عبودية ـ إقطاعية ـ رأسـمالية «لا يعـدو كونـه وصفاً عقـلانياً لمـا حدث فعـلاً في منطقة معينة من العالم، وأن هذا التتابـع لا يمثل بـالضرورة نمطاً عـاماً ضروريـاً ينطبق على جميع التسلسلات التاريخية. كما أنه تـرك المخطوطـات التي كتبها عن «النمط الآسيوي» المزعوم في حالة مسودات غير مهيئة للنشر. استُنتج من ذلك أن ماركس لم يقدّم نظرية عامة مكتملة عن تسلسل مراحل تطور نمط الإنتاج بل اكتفى باكتشاف بعض المبادىء المنهجية التي استخلصها من المعلومات المحـدودة لعصره.

معنى ذلك أن ماركس قد ترك للأجيال اللاّحقة مسؤولية تطوير هذه الفرضية النـظرية للمـاديـة التاريخيـة على أسـاس تقـدم العلم عن المجتمعـات الإنسـانيـة وبخاصة غير الأوروبية منها.

على أن هذا الحذر لم يمنع الماركسيين من تعميم الاستنتاجات المؤقتة التي كان ماركس قد توصّل إليها مستخلصاً إياها من تاريخ أوروبا فقط.

هكـذا تعرّضت الماركسية لتأثير الثقافة السائدة، خصوصاً من زاوية تشوّهها الأوروبي التمركز.

فالنتيجة هي أنه لدينا اليوم تأويلان اثنان ماركسيان ظاهرياً، كـلاهما يتّسم بالتشوّه الأوروبي. أوّلهما قائم على نظرية «الطريقين» هما الطريق الغربي المفتوح الذي تجسّد في التتابع «عبودية ـ اقطاعية ـ رأسمالية» والطريق «الآسيوي» الـذي جمّد التطوّر عند مستوى سابق على الرأسمالية. وثانيهما قائم على النظريـة المضادّة ظـاهريـاً التي تقرّ الـطابع العمـومي للتسلسل «عبـودية ـ اقـطاعية ـ». عـلى أن التعميم المقترح هنا قد تمّ بقرار مسبق مفاده أن جميع المجتمعات لا بدّ أن تكون قد مرّت بهذه المراحل، هذا ولو أن جميع الأدلّة التاريخية تدلّ على أن الأمر ليس كذلك.

وللأسف الشديد يمثّل كل من هذين التأويلين للتطور التاريخي الفكر الدارج والسائد في صفوف الماركسية الموجودة فعلاً. واعتقد أن هذين التأويلين لا يعدو كـونهما تعبيراً عـمّا أطلق عليه اسم «المـاركسية المبتـذلة» التي انخـرطت في إطـار التشوّه الأوروبي.

على أن هذا التشوّه يُلغي التطلع العالمي للماركسية كما ألغى الطمـوح المماثـل للفكر البورجوازي.

خلاصة القول إنه لا بد أن نعتبر الاقتراحات التي قدّمها ماركس في هذا الشأن على أنها بدء في العمل فقط ولا نهاية له. على أن التيـارات الغالبـة في الماركسيـة بعد ماركس لم تفعل ذلك بـل ذهبت إلى تعميم سريع لهـذه الاقتراحـات التي لم تعد كونها تأمّلات حـدسية، الأمـر الذي غـذّى بدوره نـظرية شبـه تحوليـة عن المراحل الخمس للتطور الاجتماعي (الشيوعية البدائية ثم العبودية ثم الاقـطاعية ثم الرأسمالية ثم الاشتراكية).

هذا من جانب. ومن جانب آخر تـأثرت المـاركسية المـوجودة فعـلاً بالثقـافة السائدة، الأمر الذي دفع في اتجاه تفسير ماركسي يشارك هذه الثقافة في تشـوّهها الأوروبي التّمـركز، ونقصـد تلك النظريـات التي تـذهب إلى أن ثمـة تسلـسين تاريخيين اثنين هما التسلسل الأوروبي المفتوح الـذي أدى إلى الرأسـمالية من جهـة

والتجمّد في مأزق ونمط الإنتاج الآسيوي المزعوم من الجهة الأخرى.

3 ـ يبدو لي أن المنهج الماركسي في حد ذاته لا يفترض هذه الاستنتاجات التعسفية، لا يفترض نظرية المراحل الخمس ولا نظرية التّضاد غرب/شرق الذي ألهمته تأملات ماركس حول نمط الإنتاج الآسيوي المزعوم.

وقد وضعت اقتراحاتي حول النمو غير المتكافىء في هذا الإطار فتقدّمت بأطروحة مفادها أن الاقطاعية الغربية هي شكل طرفي ـ بمعنى غير مكتمل ـ لنمط إنتاج خراجي هو الأصل. وأن ميّزة الغرب تكمن بالتحديد في هذا التخلّف للشكل الاقطاعي، إذ إن الأشكال الاجتماعية غير المكتملة هي أكثر مرونة من الأشكال المكتملة، وبالتالي إن قفز الأولى من مستوى أدنى إلى مستوى أعلى أكثر احتمالاً ممّا هو عليه الأمر بالنسبة إلى الثانية.

أضيف أن أطروحة النمو غير المتكافىء لم تقتصر على مجال دراسة أشكال نمط الإنتاج ومميزات البناء التحتي. بل شملت تأمّلات حول البناء الفوقي. وفي هذا الإطار قدّمت فرضية مفادها أن الإيديولوجيا الخراجية اتخذت هي الأخرى شكلاً مكتملاً في مراكز المنظومة الخراجية (مثل الشرق العربي الإسلامي) وشكلاً غير مكتمل ـ أسميته شكلاً طرفياً ـ في المجتمعات الخراجية الطرفية (مثل أوروبا الاقطاعية).

ثمّ وجدت هذه الفرضية خصبة إذ إن تطبيقها على واقع مجتمعات أخرى قد أدّى إلى استنتاجات مقنعة. وأقصد هنا بالتحديد المقارنة بين الصين واليابان. فالمجتمع الصيني الخراجي المكتمل تجمّد وتخلّف بينما المجتمع الياباني الطرفي المتأخّر والأقل نمواً قد أنجز القفزة إلى الرأسمالية باكراً. ونجد في الصين صورة مكتملة للإيديولوجيا الخراجية في شكل الكونفوسانية الأصلية وفي اليابان صورة مختلفة طرفية لهذه الايديولوجيا.

4 ـ هذا ويبدو أيضاً أن نظرية استراتيجية التخطي إلى ما بعد الرأسمالية منوطة بنظرية التوسع الرأسمالي العالمي.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن ماركس شارك تفاؤل عصره في ما يخصّ هذا

التوسع. فكان ماركس يتصوّره عملية سريعة لا تقهر من شأنها أن تمحو بقايا جميع أنماط الإنتاج السابقة وجميع أوجهه الثقافية المرتبطة بها، أي بعبارة أخرى أنه عملية لا بدّ أن تحقّق تجانساً سريعاً على صعيد عالمي. وبالتالي إنه سوف يؤدي إلى استقطاب طبقي على نمط موحد في جميع أقطار العالم مفاده تقسيم المجتمع إلى بورجوازية وبروليتاريا. وعلى هذا الأساس استدرج ماركس نظرية الثورة الاشتراكية العالمية النطاق العمالية المضمون، والمعتمدة على الأممية البروليتارية. كما أن هذه التصوّرات المتفائلة قد أدّت إلى تصوّر مرحلة الانتقال الاشتراكي إلى المجتمع اللاّطبقي على أنها مرحلة قصيرة نسبياً وأن هيمنة الطبقات العاملة على سير الأمور خلال هذا الانتقال لا يدعو إلى الشك.

هذا لم يحدث. فكان تاريخ التوسّع الرأسمالي في حقيقة أمره مختلفاً عن الصورة المتفائلة الموصوفة في ما سبق. فلم يصنع هذا التوسّع التجانس في جدول عمل التاريخ. بل على عكس ذلك أدّى إلى تعميق الاستقطاب العالمي. فالتوسّع لم يُلغِ الأشكال الاجتماعية السابقة في الأطراف بل أدّى إلى تكيّفها وإخضاعها لاحتياجات التراكم الرأسمالي في المراكز المسيطرة. وبذلك وضعت الرأسمالية في جدول العمل ثورة أخرى غير الثورة الاشتراكية العالمية العمالية هي ثورة شعوب (ولا أقول بروليتاريا) أطراف النظام، وهم ضحايا التوسع الرأسمالي. هذا الواقع بدا لي تعبيراً مجدّداً لقانون النمو غير المتكافىء، بمعنى أنّ التناقضات التي تميّز النظام الرأسمالي أقوى في الأطراف المختلفة مما هي عليه في المراكز المتقدّمة.

هذا، ويبدو لي أن نظم التفكير السائدة تقلّل من شأن هذه السمات للرأسمالية الموجودة فعلاً. ولا تعطي لها مكانة الصدارة التي تستحقها في أي تحليل علمي واقعي.

سبق قولنا إن الرأسمالية هي نظام تسود فيه هيمنة البُعد الاقتصادي الذي يتحكم بشكل مباشر في الأبعاد الأخرى للحياة الاجتماعية. وبالتالي تتسم رؤى الرأسمالية للعالم المعاصر بأنها رؤى اقتصادوية بالدرجة الأولى.

وهنا يكمن التناقض الذي تتّسم به هذه الرؤى. فمن جهة يقال إن

الاقتصـاد أصبح عـالمياً، ومن الجهـة الأخـرى ينسب التفـاوت الاقتصـادي إلى ظروف داخلية محضة.

إن هـذا الخطاب السـائد يلغي مبدئياً التساؤل الصعب. عـلى سبيـل المثـال يتجاهل الأسئلة الفرعية الآتية: ما هي الآليات التي أدّت إلى عدم التجانس إذا كان العالم موحداً؟ لماذا لا يميل التطور إلى إلغاء هـذا التفاوت ـ ولـو بالتـدريج؟ كيف تتمفصل المحددات الداخلية وتلك التي تعمل على صعيـد النظام الكـلّي؟ هل التفاوت ناتج «مؤقت» يرجع إلى أسباب داخلية محضة، أم هو نـاتج آليـات التوسّع الرأسمالي نفسه؟

وقد رأينا أن الإجابات البـورجوازيـة تهرب من هـذه التساؤلات وتحـلّ محلها إجـابات جـزئية دون ضـمان تناسقهـا مع بعضها البعض، ودون الاهتمام بـإنمـاء منظومة مفاهيم عامة تفسرٍ في آن واحد سمة الوحدة والتمييز في العالم الحقيقي. وكـذلك بـالنسبة إلى مـا أطلق عليه اسم «المـاركسية الـدارجة» أو بتعبـير أقوى «المبتذلة».

لذلك رأيت أن النظرية الاجتـماعية في حـاجة إلى مفهـوم خاص يؤكـد أهمية هذه السِّمات واقترحت في هذا الصّدد مفهوم عالمية القيمة أو بتعبير أدق مفهـوم اكتساب القيمة طابـع العالميـة. فهو مفهـوم بدا لي خصبـاً، إذ إنه يقسرٍ فعـلاً الاستقطاب عـلى الصعيد العالمي من جهة والأشكال الخاصة للاستقطاب الاجتـماعي الداخـلي في أطراف النظام من الجهة الأخرى. وأقصد هنا ظـاهرة تـوزيع الـدخل المتفـاوت والمتزايد في التفاوت بقدر ما تنمو اقتصـاديات الأطـراف، وهي ظاهـرة تعبّر عن طابع التناقضات الاجتـماعية المـتزايدة في حـدّتها حتى تصبـح غير قـابلة للتحمل فتؤدي إلى انفجار ثوري.

إن مفهوم عالمية القيمة يلقي ضوءاً عـلى أهم سمات تـراكم رأس المال عـلى صعيد عالمي. فهو التعبير العلمي الدقيق عن آليات التحالفات الاجتـماعية التي يقوم عليها التراكم المتمركز على الذات في المراكز والتراكم التـابع في الأطـراف. كما أنه يلقي ضوءاً على الآليـات التي تحكم إعادة تكـوين الاستقطاب المـذكور. فالتراكم المتمركز على الذات في المراكز يخلق ظـروفاً مـلائمة لكي يـرتفع الأجـر

بقدر ما ترتفع إنتاجية العمل، وبالتالي يخلق الشروط الاجتماعية المناسبة للتحالف الاجتماعي الاشتراكي الديموقراطي. هذا بينما التراكم التابع يقطع هذه العلاقة بين عائد العمل وإنتاجيته وبالتالي يخلق ظروفاً اجتماعية تحول دون إفادة الجماهير الشعبية من التنمية الاقتصادية[16].

4 ـ العودة إلى المأوى الثقافوي: حركات إنعاش الرُؤى الإقليمية والسلفية:

لقد رأينا في ما سبق أن التشوّه الأوروبي في الرؤية للتاريخ قد تفرّع عن حكم مسبق مفاده انعدام تواجد قاسم مشترك يجمع المسيرات التاريخية لمختلف الشعوب. ثمَّ يُنسب هذا الوضع لاختلاف الثقافات التي يُقال عنها في هذا السياق إنها تحتوي على نواة صلبة جوهرية تتعدّى مراحل التطوّر الاجتماعي فتحدّد الاتجاهات الممكنة لهذا التّطور، مستبعداً بعضها ومشجّعاً بعضها الآخر. هكذا تركّز النظريات الأوروبية التشوّه اهتمامها على «خصوصيات» كل واحدة من مختلف الثقافات، وبالدرجة الأولى على تلك الخصوصيات المزعومة التي تُفسَّر من خلالها «المعجزة الأوروبية».

بعبارة أخرى تتجسَّد هذه الرؤية الثقافوية في منهج يتخلّى عن البحث عن قوانين عامة تحكم البشرية بكلّيتها، بل في منهج يقوم على رفض صريح للبحث عن مثل هذه القوانين، الأمر الذي يؤدّي بالضرورة إلى إقامة تضادّ مثالي وخرافي بين «الغرب» و«الشرق» واعتبار هذا التّضاد على أنه أزلي.

الغريب، فعلاً، هو أن أطراف النزاع الثقافي المعاصر يقبلون جميعاً هذا الحكم المُسبق دون تساؤل عن علميّته! لعلّ الغربيين لهم مصلحة في اعتناق هذا المذهب الذي يكرّس «المعجزة الأوروبية». ولكن ما هي الأسباب العجيبة التي تقود بعض الشرقيين إلى اعتناق المذهب نفسه؟ أقصد هنا بالتحديد هذه الأقوال التي أخذت تنتشر في صفوفنا نحن الشعوب العربية الإسلامية والتي تعيد تكرار «الخصوصيات» بلا نهاية؟ هل الخصوصيات المزعومة هي تلك الخصوصيات نفسها التي يَنسب الغرب إليها تخلّفنا؟

هكذا أخذ مَدّ الثقافوية ينتشر من الغرب إلى الشرق بقدر ما انتشر استخدام التلفزيون وغيرها من وسائل الإعلام! هكذا صار الناس الذين «يرفضون»

الغرب يأخذون بنظريّته الأكثر تخلّفاً دون إدراك مغزى هـذا الاستيراد الغـريب! هكـذا أخذ بعض الشرقيـين يلجأون إلى نـظريات سلفيّـة لا تعدو كـونها صورة مناظرة بالمعكوس للنظريات الأوروبية التمركز!

ثمـة أسلوبـان في تحليـل التـاريـخ لا ثـالث لهـما. يؤكـد الأسلوب الأوّل الخصوصيات الملموسة لكل مسيرة من مسارات التطوّر ولا مانع في هذا التأكيـد في حـدّ ذاته، إذ إن كـل مسيرة تتميّـز فعلاً بخصـوصيـاتهـا الملمـوسـة. إلاّ أن أصحاب هذا المنهج يذهبون إلى إنكار تواجد قـاسم مشترك بـين هذه المسارات. ومن أجل إثبات ذلك يلجأون إلى اعتناق مبدأ تعدد الأسباب. فيفسّرون مسـيرة معينة بالسببية الاقتصادية أو التكنولوجية، ومسيرة ثانية بالسببية السياسية ومسيرة ثالثـة بالسببية الإيديولوجية ومسيرة رابعة من خلال عمل تأثير خـارجي. . . إلخ دون نهاية. ولا يهتّمون بالعلاقات التي قد تربط مختلف هذه السببيات مع بعض، بـل يبدون تحفظات إزاء أية أطروحة ذات بُعد عمومي في هذا الشأن. أما الأسلوب الثاني فهو أسلوب ينـطلق من تساؤل آخـر تماماً وهو الآتي: مـا هي القوى التي تدفع أي مجتمع - مهما كـان - إلى التغيّر؟ هـل تعمل هـذه القوى في اتجـاه معيّن يمكن معرفته مُسبقاً؟ أيمكن إذن أن نتحدّث على هذه الأسس عن تاريخ عمومي للبشرية؟

لن نعود هنا إلى الجـدالات المنهجية الـلامتناهيـة التي خاض فيهـا أصحاب كـل من هذين المذهبين بغرض إثبات موقفه أمام الطرف الآخر. فهي جـدالات تلجأ إلى حجج معروفة. مثل قـول البعض إن فلسفة التـاريخ هي عكس العلم، إذ إنها تنطلق من فكرة مسبقة وأطروحة عمومية ثم تفرض على المسارات التـاريخية الملموسة الخضوع لمقتضيات هذه الأطروحة. وقد تكون هذه الأطروحة المسبقـة قد تفرّعت عن فكرة هيمنة التقدم العلمي والتكنولوجي الذي يفـرض شروطه، أو إنها رأت في التاريخ تكراراً لتتبّع مراحل متماثلة تنخرط في دوران أزلي يُعـاود حـدوثه، أو اقـترحت فكرة التّحـدي ومواجهـة التّحدي، أو لجـأت إلى الإيمـان بتدخّل العناية الإلهية في التحكّم على مصير الشعوب. . . إلخ.

إذن، يظلّ مجال التاريخ ساحة تعارض جوهري لا مفرّ منه بين هؤلاء الذين

يعتمدون العام الكامن وراء الخاص وبين أولئك الذين لا يهتمّون بهذ البحث. فلنقل هنا بهذا الصّدد ما يأتي: أليس تعريف العلم هو البحث عن العام الكامن وراء الخاص؟ البحث عن الأشكال الملموسة المختلفة التي يتجسد الخاص فيها؟ البحث عن مبادىء عامّة مجرّدة تتجاوز حدود المعرفة المباشرة للظواهر الظاهرة؟

بدلاً من أن نخوض في هذا الجدال العام سوف نركّز على الأسباب التي أدّت تارة إلى سيادة النظرة الأولى وتارة إلى انقلاب الوضع وتغلّب النظرة العكسية الثانية.

كان الجوّ السائد في أوروبا في القرن التاسع عشر قد دفع فعلاً في اتجاه البحث عن قوانين عامّة. فكان هذا العصر عصر تفاؤل بالنسبة إلى أوروبا التي كانت قد اكتشفت قوّتها وفتحت العالم لمصلحتها، وشاهدت تقدّماً سريعاً لقوى الإنتاج لم يكن مثيلاً له في ما سبق من تاريخ الإنسانية، وتمتعت بحريّة الفكر الذي ذهب إلى رفض مفهوم الحرام («التابو») لأوّل مرة في قصّة الإنسانية... إلخ. فلا استغراب في أن القرن التاسع عشر قد أنتج جميع فلسفات التاريخ التي لا نزال نعيش إلى الآن على تراثها. فتكوّنت هذه الفلسفات في علاقة وثيقة مع التيارين الأساسيين اللّذين دار تاريخ أوروبا حولهما وهما حركة القوميات والحركة الاشتراكية. فوجّه التيار الأوّل مشروعيته في تكريس «الدور التاريخي المقدّس» للشعب الذي ادّعى هذا التيار أن يمثّله. هكذا ظهرت في هذا السياق العنصرية الحديثة (أي الأوروبية النطاق) كما تبلورت الشوفينيات القومية المختلفة (البريطانية والفرنسية والألمانية..). أما التيار الثاني فقد بلغ ذروته في إنتاج الماركسية.

وبالرغم من الاختلافات الفاحشة التي تميّز هذين التيارين بعضهما عن بعض، إلاّ أنهما اشتركا في تفاؤل كامل - أو يكاد - إزاء قداسة فكرة التّقدم. لدرجة أن هذا الاعتناق أصبح إيماناً شبه ديني. كما أن التيارين قد اشتركا في الإيمان بدور أوروبا التي بدت لهما نموذجية من جميع الأوجه بحيث إن الشك في دور أوروبا في ترويج الحضارة العمومية كاد يهاجم الأذهان.

ثم أتى الجَزْرُ بعد المدّ. وتجسّد الجَـزْرُ هذا في ظهـور الفاشيـة والمذابـح التي ارتكبتهـا باسم العنصريـة، وحدوث الحـروب العالميـة والبلايـا المترتّبـة عليها، والثورات الاشتراكيـة وانتصارات حـركات التحـرر الوطني في المستعمـرات التي هزّت هيمنة الغرب الرأسمالي على العالم. فغذَّت هذه الثورات وحركات التحـرر آمالاً جديدة في مستقبل أفضل. إلى أن توضَّحت نواقص النُّظُم الاشتراكية وإلى أن بـانَ الوجـه الحقيقي لنُظُم الحكم «الـوطنية» في آسيـا وأفريقيـا المستقلّتـين، فتوضحَّت فضائح ديكتاتـورياتهـا الهمجية وعجـزها عن إتمـام ما كـان يُنتظر أن يحقّقه الاستقلال. ثم أتى عصر التهديد النـووي وظهر شبـح احتمال تـدمير تـام للمعمورة. فكان من الطبيعي أن تؤثّر كل هذه العوامل على معنويـات الشعوب وأن تُغذِّي موجة شك في قداسة التقدّم المادّي والأخلاقي.

على أن هذا الشك كان من شأنه أن يُغذِّي بدوره مواقفَ سلبية. فـأدّى فعلاً إلى أحد الموقفين الاثنين الآتيين. فإمـا أن يُعتبر التـاريخ غـير قابـل للعقلنة فـلا يعـدو كونـه تسلسل حـوادث ذات السببيات العـرضية والمغـزى المحـلّي، أو أن فلسفـة مبسطة حلَّت محـل فلسفات التـاريـخ للقـرن السـابق. ومن أمثلة هـذه الفلسفـة المبسَّطة العـودة إلى فكرة التكـرار في التاريـخ والعـودة إلى فكـرة تحكّم العناية الربّانية في أمور البشر. . . إلخ.

فإن قلق عصرنا قد أنتج تيار الثقافـوية الإقليميـة والدّعـوة إلى تكريس مبـدأ «الحق في التباين».

ومن هنا نرى أنّ الغرب لا ينفرد في اللّجوء إلى المأوى الثقافوي، بل يشاركه الجنوب في هذا التطوّر السلبي ـ أي بمعنى أدق التكوّر.

لعلّ هيمنة إيديولوجيا الرأسمالية على صعيـد عالمي هي القـوة التي تفسِّر هذا «التـوافق بين الأعـداء»، الغـريب في أول وهلة. أقصـد كـون بعض التيـارات الفكرية في العـالم الثالث الـراهن قد أخـذت تلجأ إلى تـراثها السلفي لتكـريس «خصوصياتها»، على نمط تشوّه أوروبي التمركز بالمعكـوس. فإذا كـانت السلفية قد ظلّت موجودة دائماً خلال كل مـراحل تـاريخنا إلاّ أننـا نشاهـد حاليـاً موجـة إنعاش جديد لها. فالسُّؤال الذي يفـرض نفسه هنـا هو الآتي: هـل تمثِّل هـذه

التيارات إجابة فعّالة في مواجهة التحدي أم هي لا تعدو كونها عرضاً عن العجز أمام هذا التّحدي؟

علينا هنا أن نعترف بأن هذا التساؤل الأخير يثير بدوره مشكلة مبدئيّة لا مفرّ منها. فقد قال ماركس إن الإنسانية لا تتساءل إلاّ تلك الأسئلة التي تملك (أي الإنسانية) الإجابة عنها. هذا القول صحيح على مستوى عالٍ من التجرّد. لكنه لا يعني إطلاقاً أنّ الحلول تفرض نفسها تلقائياً وبدون ألم.

على عكس ذلك. أليس تاريخ الإنسانية هو تاريخ معركة صعبة ودموية للتغلّب على التناقضات الناشئة عن التطور؟ أليس التاريخ مليئاً بجثث الشعوب والحضارات التي لم تجد الإجابات الفعّالة المطلوبة لمواجهة التّحدي؟ فلجأت إلى حلول وهمية وفشلت؟

أليست «الصحوة» التي طرأت على الفكر السلفي في عالمنا العربي الإسلامي المعاصر هي إحدى المظاهر لهذا اللجوء إلى المأوى الثقافوي الإقليمي الوهمي، الذي يدعو إلى الهروب من مواجهة تحدّي العالمية؟

5 ـ الفكر الإسلامي السلفي هو تمركز أوروبي معكوس:

لنعود، إذن، إلى العالم العربي الإسلامي الذي أصابه الركود بعد إتمام بنيته الخراجية والميتافيزيقية. كيف واجه هذا العالم التحدّي المزدوج الممثل في تفوّق الغرب المادي ـ الذي أدّى إلى الهيمنة الكولونيالية والاستعمارية ـ وفي كسبه المبادرة في مجال الإبداع الفكري؟

على العالم العربي الإسلامي المعاصر القيام بمهام مزدوجة: من جانب إتمام تحرّره من السيطرة الاستعمارية والبدء في تنمية وطنية شعبية قائمة على سلطة غير سلطة الطبقات المستغلة التي تضمن استمرار اندماجه في النظام الرأسمالي العالمي، علماً بأن هذه التنمية تنفتح على احتمال تحوّل اشتراكي؛ ومن الجانب الآخر مراجعة نُظُم الفكر التي ورثها من العصر الوسيط.

ونعلم أنه ـ أي العالم العربي ـ لم يدخل بعد في مرحلة التحرّر الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الصحيح، رغم إنجازات حركة التحرر الوطني

وانتصاراتها الجزئية على الاستعمار. هل بدأ على الأقل في إعادة النظر في نُظُم الفكر التي أصبحت انحطاطه التاريخي؟

إنّ الوعي بالتّحدي الذي يمثّله تفوّق الغرب موجود منذ أوائل القرن التاسع عشر، على الأقل في مصر منذ سلطنة محمد علي، إلا أن الحكام الذين تناولوا إلى الآن مسؤولية المواجهة اقتنعوا بأن التحرير يفترض الاحتذاء بالأسلوب الذي استخدمته البورجوازية الأوروبية وذلك في كل من المجالات المادية ومجال الأفكار، جزئياً وظاهرياً على الأقل بالنسبة إلى الأخيرة.

لسنا نحن هنا بصدد نقاش مختلف المراحل التي مرّ بها الوطن العربي في هذه المسيرة الطويلة وغير المكتملة إلى الآن، في مصر وفي البلدان العربية الأخرى. فقد سبق أن تناولنا هذا الموضوع بشيء من التفصيل في «أزمة المجتمع العربي» وفي «الأمة العربية، القومية وصراع الطبقات»[17]، فسوف أقتصر هنا على بيان سريع لحدود المحاولات التي قام بها بالتتبع محمد علي ثم النهضة ثم البورجوازية الليبرالية ثم الناصرية. وذلك قبل تناول سريع هو الآخر لإشكالية «الهوية» الثقافية «والتراث والمعاصرة» وغيرها من الأسئلة التي أثارتها «الصحوة الإسلامية» الراهنة والنقاش حولها.

كان محمد علي قد فصل بين عملية التحديث المادي وبين المراجعة في ميدان نُظُم الفكر، فاستعار العناصر التكنولوجية من أجل إتمام التقدّم المادي دون تردّد وتحفّظ، بينما اعتبر الجدال الفكري خطراً فمنعه. لعلّ محمد علي قد أدرك أن هذا الجدال من شأنه أن يفرض عليه مشاركة البورجوازية المصرية في السلطة، تلك السلطة التي كان هو ـ أي محمد علي ـ يريد أن ينفرد بها، ولذلك ألقى خياره على «إسلام محافظ معتدل» أي تأويل يتّسم بالشكلية أكثر منه قادر على مواجهة التحدّي. وترجع جذور الازدواجية في الثقافة المصرية المعاصرة ـ وهي إزدواجية تتواجد أمثلة مماثلة لها عديدة في العالم الثالث ـ إلى هذا الخيار.

كانت النهضة حركة بادرت باحتمال إعادة نظر إجمالية في شؤون المجتمع والفكر. فلم تقتصر النهضة على بُعدها الديني الذي تناوله بالتتبع كل من جمال الدين الأفغاني (1839-1898) ثم محمد عبده (1849-1905) ثم رشيد رضا

(1865-1935) ففي المجالات المدنية لم تكن الإنجازات أقل شأناً، خصوصاً في تحديث اللغة (وهو عمل أساسي جعل من العربية أداة ثقافية تناسب احتياجات العصر)، ونقد الطقوس الاجتماعية (خصوصاً في مشكلة وضع النساء) التي تقدّم فيها قاسم أمين (المتوفى عام 1908) بمواقف لا تزال دون مثيل إلى الآن، ونقد «الاستبداد الشرقي»، وإدخال مفهوم الديموقراطية. . . إلخ. إلاَّ أن جميع هذه الخطوات اصطدمت ـ عند بلوغها حدّ معيّن ـ على حائط إشكالية تأويل الدين.

هذا، وقد سبق أن أشرتُ إلى تواضع مواقف النهضة في هذا المجال الأخير. فقد نادت النهضة بالعودة إلى الأصول. حسناً، لم تقل الحركة البروتستانية غير ذلك. إلا أن البروتستانية قد أعطت مضموناً لما عنته «بالعودة إلى الأصول» وأن هذا المضمون الإصلاحي الصحيح اتفق فعلاً مع مقتضيات التقدّم الاجتماعي.

هذا، بينما النهضة العربية الإسلامية ظلت صامتة في صدد مضمون الإصلاحات الواجب القيام بها. قطعاً، هناك في خطبة النهضة صدىً للوطنية المعادية للاستعمار، وهي نزعة تُمثّل بُعداً شرعياً في يقظة الشرق المضطهد. إلا أن قوة التعبير لهذه النزعة الوطنية لم تعوض النقص في مجال الفكر، الأمر الذي أعتقد أنه يمثل مجرّد انعكاس لنقص البورجوازية الناشئة عندئذ. فلنجرؤ نحن اليوم على الاعتراف بأن النهضة لم تدرك أن عهد الميتافيزيقيا قد أُنهِيَ نهائياً. فظلّت النهضة أسيرة هذا الفكر الميتافيزيقي ولم تتجاوز حدوده. مثلاً لم تفهم النهضة مفهوم العلمانية ولم تدرك أهميته الحاسمة. ربما كانت النهضة بادرة أولى فقط، فكان هناك احتمال تطور قد يؤدّي تدريجياً إلى الثورة الثقافية اللازمة، إلاّ أنّ ذلك لم يحدث وبالتالي أخذت الحركة بعد النهضة تنزلق تدريجياً حتى دخلت في مأزق، فتراجعت إلى مواقف رشيد رضا السلفية فالإخوان المسلمين فالحركة السلفية الراهنة.

أما البورجوازية الليبرالية التي احتلّت مكان الصدارة في النصف الأول لعصرنا، فظلت «تخشى ظلّها» وتلك السمة من أهم سمات بورجوازية الأطراف بشكل عام. فرضيت بالازدواجية الثقافية التي أشرنا ليها، لدرجة أن خطاب

البورجوازية الليبرالية بدأ للجماهير على أنه خطاب «خيانة وطنية» إذ إنه خطاب استعار من الغرب دون تحفظ، بل أضاف إلى استعارته احتقار «التراث» أو بدا خطاب منافقين ذوي الوجهين، إذ لم يكن تمسّكها بالإسلام أكثر من إقرار باللسان. ولا عجب في كل ذلك، فلا يصح أن نطلب من البورجوازية أن تقوم بدور القوى الشعبية! إلّا أن القوى الشعبية من جهتها لم تفرض نفسها بعد كقوى اجتماعية مستقلة قادرة على طرح بديلها في جميع الميادين الاجتماعية والسياسية والفكرية. وفي هذه الظروف أنجزت البورجوازية الليبرالية أجزاء متجزئة من «التحديث» المطلوب في عدد من المجالات مثل التشريع (تحديث الشريعة وتثبيتها) والسياسة والتعليم... إلخ. ولا بدّ هنا من الاعتراف بأنها جعلت ذلك أحياناً بشجاعة، ونقصد هنا على سبيل المثال الدفاع عن العلمانية الذي قام به علي عبد الرازق حينما أبدى سروره بمناسبة إلغاء الخلافة عام 1925.

إن فشل مشروع البورجوازية الليبرالية في ميدان التنمية الاقتصادية والتحرر الوطني قد خلق الظروف المناسبة التي فتحت السبيل للناصرية ولذلك كان هناك احتمال حقيقي أن تخطو الناصرية بخطوات واسعة إلى الأمام، من حيث الكمّ والكيف. بمعنى أنّ احتمال تطور الناصرية تدريجياً إلى حركة نهضة وطنية شعبية كان وارداً. مع أن هذا أيضاً لم يحدث. فلم تحقق الناصرية النقلة الكيفية لا في مجال تصوّرها للمشروع الاجتماعي والسياسي ولا في مجال الثورة الثقافية. فقد سبق أن قلتُ إن جمال عبد الناصر أراد أن يقيم الاشتراكية دون أن يكون الشعب هو المسؤول عن إنجازها، كما أن محمد علي أراد الرأسمالية دون الاعتماد على البورجوازية. ولذلك ظلّت الازدواجية في الثقافة تسود في الأذهان.

هكذا انتهت بدورها تجربة الناصرية نتيجة تلاقي عامل حدودها الداخلية الذاتية وعامل عدوان الغرب السافر. وقد فتح هذا التراجع فصلاً جديداً هو فصل تأزّم بجميع أبعاده. فلا شك أن هذه الأزمة هي إلى حد كبير ناتج «فشل اليسار»، بمعنى عجز القوى التقدّمية عن تجميع القوى الشعبية وقيادتها وفرض الخروج من خلالها من الأزمة والبدء في مسيرة البناء الوطني الشعبي. وقد خلق هذا الفشل فضاء ملأه مؤقتاً «المشروع السلفي». أقول هنا «مؤقتاً» لأن هذا

المشروع لا يمثل بديلاً حقيقياً قادراً ـ في الظروف التاريخية ـ على مواجهة التحدّي. وبالتالي فإنه يمثّل عرضاً للأزمة وليس حلاً لها.

وذلك لأن المشروع السلفي لا يتجاوز حدود الميتافيزيقيا الوسيطة، بل لا يخرج عن إطار طروحات الجناح الأكثر رجعية لهذه الميتافيزيقيا. ونقصد هنا بالتّحديد نظرات الغزالي وصوفية عصر الانحطاط. فهي ـ أي تلك السلفية ـ تواصل عصر الانحطاط العربي الإسلامي وليست هي ردّ فعل إيجابي له. فتقوم إيديولوجيا السلفية على احتقار العقل، بل أحياناً تغذّي كراهية له. كما أنها لا تفهم ما هي العناصر التي قام على أساسها ازدهار الماضي الإسلامي، بل تعتبر هذه العناصر (ونقصد هنا بالتحديد الميتافيزيقيا العقلانية) «انحرافاً» مكروهاً وكُفراً كما كتبه بالحرف سيد قطب، رائد السلفية المعاصرة. فالنتيجة الحتمية لهذه المواقف الرجعية هي إعطاء الأولوية للتطرّف في الممارسات الشكلية. هكذا أصبحت الطاعة للطقوس وتقديس النّص على ظاهره وردّ «الهوية» إلى ممارسات تافهة (مثل الزي والذقن إلخ) أهم مجالات «الجهاد» المزعوم. وفي هذا الإطار تقوّت الأحكام المسبقة الأكثر رجعية، وهي تراث عهد الانحطاط، على حساب التأويلات التقدمية التي سادت في عهود الازدهار والتي تكرهها السلفية المعاصرة (هكذا مثلاً في ميدان وضع المرأة). وهنا يسود الجهل التاريخي الذي تغطّيه السلفية بالخرافة الكبرى، والحنين «لعصر ذهبي مفقود» وهو الذي تسميه السلفية «الإنحراف والخيانة» (ونقصد السلفية هنا بالتحديد إقامة الدولة الإسلامية وهي الإيجاز الذي دونه لم تكن الحضارة الإسلامية قد ازدهرت بالمرّة). أما الخطاب عن «العصر الذهبي» هذا فهو خطاب فارغ عن أي مشروع اجتماعي إصلاحي حقيقي دقيق. هكذا تسمح السلفية لنفسها بممارسات متناقضة تماماً. فهي تعلن كراهيتها للغرب وفي الوقت نفسه تقبل أوضع النماذج التي تطرحها السيطرة الاستعمارية. وتعوّض السلفية نقصها بطرح بديل حقيقي بالخطاب «الأخلاقي» العام والمائع. والتكرار هنا يحلّ محل الإثبات، على سبيل المثال لا الحصر: ذلك الاقتصاد السياسي الإسلامي المزعوم الذي سبق أني أوردت أنه لا يتجاوز النّقل من أوضع نماذج الاقتصاد الكلاسيكي الجديد الغربي المُنحطّ. وإلى جانب هذا الفقر الفكري ترفض السلفية أي نوع من

الممارسة الديموقراطية، وتفرض على منظماتها مبدأ «الطاعة العمياء للإمام» وهو مبدأ مستعار من تقاليد الصوفية في عهد الانحطاط!

وقد قدّم لنا فرج فوده وفؤاد زكريا[18] أحكامهما القاسية في صدد المأزق السلفي، فأوضحا كيف أن المواقف البيروقراطية التي تسود في البورجوازية الصغيرة نتيجة عجزها أمام السيطرة الاستعمارية استثمرت في الحركة السلفية، كما أوضحا كيف أن الاستعمار نفسه وحليفه الذي أسماه «البترو - إسلام الخليجي» يحركان من وراء الستار هذا التيار السلفي. يُضاف إلى ذلك أن الغرب الاستعماري يرحِّب بتطورات تساهم في نهاية الأمر في إضعاف الوطن العربي وتكرس عجزه أمام تحديات العصر. فهي حركة أدّت إلى اشتداد النزعات الداخلية من خلال ترويج جوّ من الطائفية والانقسامات التنظيمية التي لا نهاية لها والتي لا تعدو كونها نزاعات قيادية فردانية وناتج تدخلات خارجية.

إن جذور المأزق هذا هي في عدم الوعي بأن مواجهة التّحدي تتطلب الخروج من آفاق الميتافيزيقيا. وطالما لم تُفهم هذه الضرورة سيظلّ التساؤل عن «الهوية» يُطرح في إطار ملتبس لا يؤدّي إلى أية نتيجة، إذ إن الهوية المزعومة تترادف مع «التراث» وتُطرح على أنها مناقضة تماماً مع «التحديث» الذي يُرادف بدوره «التغريب».

وفي هذا الإطار تُفهم «هوية» الشعوب كما لو كانت عاملاً ثابتاً لا يقبل التطور. وهذا حكم يناقضه تماماً واقع التاريخ. فإن «الهوية» العربية الإسلامية (أو الهويات بصيغة الجمع لا المفرد) تطوّرت عبر التاريخ، شأنها في ذلك شأن الهويات الأخرى (الأوروبية... وغيرها). إن السلفية تصوَّرت «هوية» أوروبية هي بدورها ثابتة، فهي «نقيض» الهوية الإسلامية المزعومة. هكذا طرح سيد قطب نظرية لا أساس لها عن العلمانية، وهي نظرية سبق أن تناولنا نقدها في «أزمة المجتمع العربي»... فقد رأى سيد قطب في هذا الصدد أن العلمانية ناتج خاص «للخصوصيات المسيحية»، ليدعي أن الإسلام، الذي يتّسم بخصوصيات متناقضة، يتجاهل بالتالي هذه المشكلة. وهنا يعطينا سيد قطب صورة عن جهله التام لواقع التاريخ، إذ إن أوروبا الوسيطة لم تتصوّر هي

الأخرى فصل الدين عن الدنيا. فلا يستطيع سيد قطب إدراك الأسباب التي جعلت البنية الميتافيزيقية الوسيطة مماثلة في أوروبا المسيحية وفي دار الإسلام.

وفي نهاية المسيرة ترد «الهوية» المزعومة إلى بعدها الديني وتقتصر عليه، ويعتبر الدين عاملاً فاصلاً مطلقاً يمنع المقارنة بين المجتمعات، فينكر تواجد بشر هو هو مهما اختلفت عقائده الدينية. إن العقل يفترض منطقاً مخالفاً: نبدأ بملاحظة ودراسة الواقع فنكتشف أنّ ثمّة تطورات حدثت فعلاً هنا وهناك، ونكتشف أن التأويلات الدينية نفسها صحبت هذه التطورات، ونستنتج من ذلك أن الأديان تتمتع بمرونة تسمح لها بهذا التكيّف التاريخي.

فقد طرحت الأطروحة التي تقول إن الإسلام والمسيحية قد مرّا فعلاً بمرحلة مماثلة وحقّقا ثورتهما الثقافية الأولى ونجحا فيها، هكذا أصبح كل من المسيحية ـ التي ظهرت في أول الأمر كثورة شعبية ـ والإسلام ـ الذي ظهر في الجزيرة على هامش الشرق المتحضّر ـ المحور الأساسي لبنية ميتافيزيقية عقلانية تُناسب احتياجات مجتمع خراجي متقدّم. ولذلك كانت «هويات» العالمين الوسيطين قريبة من بعضها لدرجة أنه لا معنى كبير في اعتبار ابن رشد مسلماً والميمون يهودياً وتوماس الأكويني مسيحياً. فالثلاثة ينتمون إلى الفكر نفسه ويفهمون بعضاً وبالتالي يتبادلون الآراء دون تحفّظ. هكذا، أيضاً، كان الأمير المسلم والإقطاعي الإفرنجي أيام الحروب الصليبية أو في إسبانيا ينتميان إلى العصر نفسه ويتفاهمان ولو بصفتهما أعداء.

إلاّ أن المسيحية مرّت بثورة ثانية (بورجوازية الطابع) وربّما دخلت في طور ثورتها الثالثة (الاشتراكية). هذا بينما لا يزال الإسلام يدق على أبواب ثورته القادمة.

ولما كانت الأطروحة التي قدمتها تقوم على فرضية مرونة الأديان وقابليتها للتكيف للتطور الاجتماعي، فإن كون المسيحيين قد مرّوا بمراحل التطور المذكور بينما المسلمون لا يزالون يرفضونه (وأقول هنا المسيحيين والمسلمين ولا أقول المسيحية والإسلام) يرجع إلى أن المجتمع الأوروبي قد خطا خطوات حاسمة بينما المجتمع العربي توقف في تطوره. ولا يرجع إلى سمات خاصة للعقائد

الدينية. نحن العرب نواجه إذن الآن تحدّياً مزدوجاً: تحدي النضال من أجل تقدّم الأوضاع الاجتماعية من جانب، والتحدي على جبهة الفكر من أجل الخروج من مأزق الفكر الوسيط من الجانب الآخر. ولا يقل هذا البُعد الثاني الثقافي أهمية عن بُعده الأول الاقتصادي والسياسي.

إلّا أن المدَّ السلفي لا ينادي بالقيام بالثورة الثقافية المطلوبة، بل على النقيض يبذل أقصى المجهود من أجل إبعاد هذا «الخطر»! ويتّضح ذلك من عرض مضمون إيديولوجيته التي تتلخص في النقاط الآتية:

أولاً: إن هناك «تراثاً» عربياً إسلامياً يمكن الحديث عنه بصيغة المفرد، أي بعبارة أخرى، إن هناك فكراً عربياً إسلامياً موحَّداً.

ثانياً: إن السِّمة الخاصة التي تطبع هذا الفكر هي كون أصله الإيمان الإسلامي. فهو العنصر الموحّد الذي توحّد حوله الفكر المذكور، وإن تغلب هذا الطابع الديني يطبع جميع ممارسات النشاط الفكري والمجتمعي.

ثالثاً: إن هذا الفكر الموحَّد لم يُناسب ظروف المجتمع الإسلامي الوسيط فقط بل يتضمّن على ما يكفي من مبادىء أساسية لمواجهة مشاكل عصرنا.

رابعاً: إن هذا الفكر يفوق «الفكر الغربي» (الذي يتحدث عنه دعاة الدعوة المذكورة بصيغة المفرد أيضاً)، فهو إذن أفضل فكر للإنسانية بجمعها.

خامساً: إن العرب المسلمين عاشوا مجد أيام تاريخهم طالما تمسكوا بهذا الفكر. ثم هجروه وأخذوا يقلّدون «الإفرنج» ويمتثلون بأمثالهم. ومنذ ذلك الوقت انحطّت أوضاع العرب المسلمين. ويُفهم من ذلك أن العودة للتراث هي شرط ضروري، وكافٍ، لاستعادة مجدنا المفقود.

الغريب فعلاً والجدير بالذكر هو أن هذه النقاط لا تعدو كونها أطروحة «الاستشراق المعكوس». فينطلق الاستشراق هو الآخر من فرضية «التباين المطلق» بين «الغرب والشرق» («فالغرب غرب والشرق شرق ولن يتقابلا أبداً» حسب قول رائد الفكر الاستعماري البريطاني كيبلنج). بل يوافق دعاة الدعوة الاستعمارية الغربية على اعتبار الفكر العربي الإسلامي فكراً موحَّداً طابعه

الجوهري ديني. يضاف أنهم ينظرون أيضاً إلى الفكر «الغربي» كما إذا كان هو الآخر «موحداً»، له خصوصياته الثابتة منذ البدء. فيشارك الاستشراق الاستعماري التيار الإسلامي السلفي في المنهج. إلاَّ أن المستشرقين يستنتجون من نقاط الانطلاق نفسها عكس ما يستنتج السلفيون منها. فيقولون إن «الفكر الغربي» قد أثبت تفوّقه، وإن هذا التفوّق ناتج خصوصياته «الأصلية» (وبعضهم يردّون هذه الخصوصيات للمسيحية، وآخرون لتفوق «العرق الأوروبي»... إلخ) التي ضمنت منذ البدء احتمال التقدم، وهو احتمال غائب عند الشعوب الأخرى. فلا مستقبل لهذه الشعوب إلاَّ إذا تخلّوا بالجملة عن هويتهم وخضعوا لتغريب شامل. ولنلاحظ أن الاستشراق الاستعماري لا يميِّز في هذا الصدد بين المسلمين والشعوب غير الأوروبية الأخرى.

ولسنا نحن هنا بحاجة إلى نقض هذا المنهج مرة أخرى. فقد سبق أن أوردنا طابعه اللاّتاريخي، وذلك سواء أكان بالنسبة إلى طروحات السلفية التي تتجاهل واقع مرونة الدين والتعدد في الإنتاج الفكري العربي الإسلامي وتطور هوية شعوب المنطقة... إلخ، أم كان بالنسبة إلى الطروحات المتماثلة التي يقدمها الفكر الغربي العنصري الذي يدّعي أنّ تفوق الغرب قد تواجد ضمنياً منذ الأصل... إلخ.

أودّ هنا لفت النظر إلى الإجابة الغربية التي يقدّمها الفكر السلفي المعاصر عن حجة «تفوق الغرب». فيقدّم الغرب الاستعماري هنا قياساً مفاده الآتي: الواقع أثبت تفوّق الغرب، إذن المبادىء التي تقوم حضارته عليها ـ ويُفترض أن هذه المبادىء ثابتة ومتواجدة منذ البدء ـ متفوقة بدورها. أما الإجابة السلفية فهي الآتية: انتصار الغرب من تدابير حكمة الله مرادها معاقبتنا نحن العرب المسلمين لتخلينا عن مبادىء الإسلام الصحيح. أيها الناس! من أين تعلمون مرام تدابير الحكمة الإلٓهية؟ من أعطاكم هذا الحق؟ من الواضح أن استخدام حجج قائمة على الغائب لنقاش أمور الدنيا لا يجدي بل لا يُقبل لا منطقياً ولا ديناً. إن اللجوء إلى هذا المنهج دليل في ذاته على عدم الخروج من آفاق الفكر الغيبي الوسيط.

وبعد ذلك أيصح اعتبار التيار السلفي على أنه نقطة انطلاق «صحوة إسلامية»؟ كلا. فلا يعدو كون هذا الفكر مجرد امتداد للفكر الذي ساد في عصور انحطاط المجتمع العربي الإسلامي. فهو تواصل الركود، أي عكس اليقظة. فيستحق أن يتّصف بأنه «موجة رجعية» ولا «صحوة» بالمرّة.

هل الخروج من المأزق ممكن؟ نعم. قطعاً يتطلب ذلك أكثر من مجرد كفاح على جبهة الفكر، إذ يتطلب أولاً وقبل كل شيء الخروج من المأزق في مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. بل رأيي هو أن التحول في ميادين الحياة الاجتماعية هو العنصر الحاسم والمحرك الأول. فإذا تمّ التحرر في الحياة الاجتماعية كان انهيار الفكر الميتافيزيقي الذي أصبح فكر الفقر والعجز.. أليس ما حدث خلال مدّ الناصرية دليلاً على ذلك؟ فإن مدَّ الحركة الوطنية في هذه المرحلة قد حال دون تصوّر إمكان العودة إلى فكر القرون الوسطى.

لا يمنع هذا القول الاهتمام بالنضال على جبهة الفكر. فالتحرر في ميدان الحياة الاجتماعية نفسه يتطلب بدوره أن يصحبه تحرر في المجال الفكري. وإن سوء تقدير أهمية هذا العنصر الأخير، بل اتخاذ مواقف انتهازية أمام التحديات الفكرية، إنما له نصيبه من المسؤولية في إجهاض محاولات التحرر السابقة.

ولا شك أن العالم الثالث المعاصر ـ والعالم العربي الإسلامي جزء منه ـ يستطيع أن يستفيد ـ من أجل إنجاز هذه الثورة الثقافية اللازمة ـ من الوسائل الفكرية التي أنتجها التاريخ الإنساني لحدّ الآن. فلا تنحصر هذه الوسائل على الفكر البورجوازي الغربي، إذ تشمل أيضاً النقد الماركسي الجذري له. فالاستعارة هنا لا تختلف مما هي عليه في ميادين أخرى. فهناك أيضاً في ميدان التكنولوجيا ضرورة في الاستعارة على شرط أن تكون ذكية، بمعنى أن تلازمها القدرة على الانتقاء والتكيف ثم الإبداع. وكذلك علينا أن نستفيد من القدرة العمومية المحتملة الممثلة في الماركسية. وعلينا أن نُطوّرها. إن تأكيد هويتنا يمر من هذا الطريق.

خاتمة

نحو نظرية للثقافة عالمية الآفاق

أردت في الفصلين السابقين أن أعرض للقارىء العربي نظرة تاريخية شاملة عن تكوين الإيديولوجيا السائدة في عالمنا المعاصر، وكذلك ردود الفعل من قبل القوى الاجتماعية والشعوب التي تثور ضد هذا النظام. أقصد هنا نقد التيار الاشتراكي (بما فيه الماركسية) لهذا النظام وإيديولوجيته من جانب ونقد التيارات السلفية للعالم الثالث وخصوصاً السلفية العربية الإسلامية) من الجانب الآخر.

وقد فرضت علينا هذه الغاية العودة إلى الأصول أي إلى تكوين أيديولوجيا عصور المجتمع الخراجي السابق على الرأسمالية المعاصرة. ذلك لسببين أساسيين على الأقل. أوّلهما، أن الإيديولوجيا الغربية المعاصرة نفسها لم تتكوّن في فراغ بل انطلاقاً من نقد ماضيها ومحاولة تجاوزه. وثانيهما، أن استمرار أيديولوجيات الرفض السلفي في العالم الثالث يعني هو الآخر أن الصلة مع الماضي لم تُقطع بعد.

وقد توصّلت من خلال هذه الدراسة إلى ثلاث نتائج جوهرية في رأيي. النتيجة الأولى، هي أن الإيديولوجيا البورجوازية السائدة على صعيد عالمي، بالرغم من ادّعائها أنها إيديولوجيا عالمية الآفاق تتناسب مع عالمية النظام الاقتصادي والسياسي الذي تقوم هي عليه، لم تقدّم لنا في واقع الأمر إلّا مذهباً عالمياً «مبتوراً» عاجزاً ـ لهذا السبب بالتحديد ـ عن تحقيق الهدف الذي تعلنه ـ كما أنني حاولت أن أبين أن هذا النقص ـ بل الفشل ـ ناتج التوسع الرأسمالي

غير المتساوي وانعكاس للاستقطاب (أي التضاد بين المركز والأطراف) الذي أنتجه. النتيجة الثانية، هي أن النقد الذي وجّهته الماركسية لهذه الإيديولوجيا إنما يحتوي فعلاً على أهم المفاهيم والمبادىء الأساسية من أجل إتمام الغرض، أي تجاوز حدود العالمية المبتورة للإيديولوجيا السائدة وإبدالها بإيديولوجيا عالمية الآفاق فعلاً، الأمر الذي يفترض بدوره الخروج عن منطق الرأسمالية والاعتماد على منطق آخر ـ اشتراكي الطابع. على أن الماركسية الموجودة حقيقة لم تقم إلى الآن بالتطوير الضروري لنظرياتها كي تتغلّب فعلاً على التّحدي التاريخي الذي تواجهه. أما النتيجة الثالثة، فهي أن إيديولوجيات «الرفض» باسم «الخصوصية» التي يتقدّم بها بعض التيارات الثقافية في العالم الثالث المعاصر بعيدة تماماً عن إدراك مغزى التّحدي، لدرجة أنها لا تمثّل بديلاً ممكناً بل مجرد ردّ فعل ينعكس فيه عجز القوى الاجتماعية التي تمثلها هذه التيارات. كما أنني حاولت أن أبين في هذا الصّدد أن المنهج الذي تقوم عليه هذه الإيديولوجيات يشارك منهج التمركز الأوروبي في جوهره، فلا تعدو كونها منهج تمركز أوروبي معكوس.

والآن علينا أن ندرك أنّ نقد النظريات السائدة في الساحة ليس بكافٍ. فالأمر يتطلّب أكثر من ذلك، يتطلّب تقديم بديل إيجابي، أي إيديولوجيا عالمية الآفاق فعلاً. فأودّ هنا أن أقدِّم بالإيجاز بعض العناصر التي أراها أساسية من أجل بناء مثل هذا البديل العالمي الآفاق، بديل متحرّر من كلا التشوّه الأوروبي التمركز والتشوّه الأوروبي التمركز المعكوس. وسوف أكتفي هنا بالإشارة إلى عنصرين اثنين سبق أنني قد استرسلت في نقاشهما. أوّلهما يخصّ رؤية التاريخ فيقدّم بديلاً للنظريات السائدة في تفسير «معجزة أوروبا»؛ وتقوم هذه الرؤية البديلة المقترحة على نظرية التطوّر اللاّمتكافىء في التاريخ. وثانيهما يخصّ رؤية العالم المعاصر وتقوم على مفهوم «عالمية القيمة» وهو المفهوم الضروري في رأيي من أجل تفسير ظاهرة الاستقطاب في التوسع الرأسمالي، كما أنه يمثّل عنصراً ضرورياً من أجل تبلور مشروع مستقبلي إنساني يُخاطب البشرية بكلّيتها.

1 ـ نحو رؤية تاريخية عالمية الآفاق:

لن أكرّر هنا ما سبق أنني تناولته في مؤلّفاتي عن نظرية التطوّر اللاّمتكافىء في التاريخ[19]، مفاده الجوهري أنّ تجاوز مرحلة معينة من التطوّر يبدأ عادة من أطراف النظام (الأطراف «المتخلّفة» بالمقارنة مع المراكز المتطوّرة لهذا النظام) لأن هذه الأطراف تتمتّع «بمرونة» يندر أن تتواجد في المراكز المتقدمة والمتجمّدة. فقد رأيت أن هذا الطرح العام لنوع من «قانون التطوّر اللامتكافىء» يفسِّر فعلاً ظاهرتين اثنتين في غاية الأهمية. أولاهما، ظاهرة إنجاز القفزة الكيفية من النظام السابق إلى الرأسمالية في الأطراف الأوروبية الاقطاعية ولا في مراكز المنظومة الخراجية (التي شملت الشرق العربي الإسلامي). وثانيهما، ظاهرة الثورة ضد مقتضيات التوسع الرأسمالي التي فتحت مرحلة الانتقال إلى الاشتراكية والتي بدأت مرّة أخرى من أطراف المنظومة الرأسمالية.

تقوم نظرية التطوّر اللاّمتكافىء على مفهوم نمط إنتاج أسميته «نمط إنتاج خراجي» يمثّل الشكل العام لجميع الحضارات القائمة على:

1 ـ تطوّر مرموق للقوى الإنتاجية: زراعة حضرية تستطيع أن تؤمن أكثر من مجرد البقاء على قيد الحياة، وفائض كبير ومضمون، ونشاطات غير زراعية (حرفية) تستلزم وتستخدم معارف تقنية ومعدات متنوعة (باستثناء الآلات طبعاً)؛

2 ـ نشاطات غير إنتاجية متطوّرة تتناسب أهميتها مع أهمية هذا الفائض؛

3 ـ انقسام إلى طبقات اجتماعية قائم على أساس هذه القاعدة الاقتصادية؛

4 ـ دولة مكتملة التكوين تتجاوز الواقع القروي.

يتّسم هذا الطور بالمظاهر التالية:

1 ـ إنه ينطوي على تنوّع كبير في الأشكال؛

2 ـ يتّصف، على الرغم من هذا التنوّع، بخصائص مشتركة، لأن استخراج فائض العمل خاضع فيه على الدوام لهيمنة البنية الفوقية، في إطار اقتصاد تتحكم به القيمة الاستعمالية؛

3 ـ إن النمط الأساسي لهذا الطور هو النمط الخراجي؛

4 ـ إن النمط الاقطاعي ضرب من ضروبه؛

5 ـ أما النمط المسمّى بالعبودي أو الرّقي فوجوده استثنائي، ولا يعدو في أغلب الأحيان أن يكون طوراً بين مرحلتين؛

6 ـ إن تنوع تشكيلات هذا الطور يفترض أن هنالك، فيما وراء علاقات الإنتاج المباشرة، علاقات تبادل، داخلية وخارجية، تطرح على بساط البحث مشكلة العلاقات البضاعية؛

7 ـ إن هذا الطور ليس راكداً سكونياً، بل يتسم على العكس بتطور هائل للقوى الإنتاجية على أساس علاقات الإنتاج الخراجية الفاعلة داخل تشكيلات ذات درجة متقدمة من التعقيد.

لا تشكل الرأسمالية طوراً ضرورياً محتوماً لمجرد أنها قائمة فعلاً، وعلى صعيد عالمي. لقد كان محتّماً، في الواقع، على المجتمعات الخراجية كافة أن تعيد النظر في علاقات الإنتاج التي كانت قد تطوّرت على أساسها، وأن تبتكر علاقات جديدة، قمنة وحدها بتحقيق تطور لاحق للقوى الإنتاجية. ولم يكن مقدراً للرأسمالية أن تكون صفة موقوفة على أوروبا. لكن أوروبا التي كانت سبّاقة إلى ابتكارها، تولّت في ما بعد إيقاف التطوّر الطبيعي للقارات الأخرى. هذا الإخضاع لا يعود تاريخه إلى عهد الامبريالية، وإنما إلى عهد نشأة الرأسمالية. وكل من يؤكد أنه ما كان للرأسمالية أن تولد إلا من الاستثناء الأوروبي يتبنّى فكراً أوروبياً متمحوراً على ذاته، أي إيديولوجيا الرأسمالية والامبريالية على وجه التحديد.

تطرح هذه المحصلة أسئلة أساسية بصدد منهج المادية التاريخية.

فإن كان هنالك، بشكل عام، اتفاق على أن نمط الإنتاج يتحدّد بتركيب خاص لعلاقات الإنتاج والقوى الإنتاجية، فإن ثمة نزعة إلى اختزال مفهوم نمط الإنتاج هذا إلى مفهوم وضع المنتج ـ عبد على سبيل المثال، أو قن، أو عامل

مأجور. والحال أن العمل المأجور قد سبق ظهور الرأسمالية بآلاف السنين، ولا يمكن بالتالي إرجاع هذه الأخيرة إلى عموم العمل المأجور: فالنمط الرأسمالي يجمع بين العمل المأجور وبين مستوى محدّد من تطور القوى الإنتاجية. كذلك فإن وجود عبيد منتجين لا يكفي لتحديد نمط إنتاجي يوصف بأنه رقّي، إن لم يقترن هذا الوجود بوضع محدد للقوى الإنتاجية.

لو أردنا وضع لائحة شاملة بأوضاع العمل التي ظهرت في تاريخ المجتمعات الطبقية، لما جاز لنا أن نكتفي بأنماط العمل التابعة الثلاثة، أي الرق، والقنانة، والعمل المأجور. ولأن الماركسيين من أنصار النزعة الأوروبية المتمحورة على ذاتها اقتصروا على هذه الأنماط الثلاثة، فقد اضطروا إلى اختراع وضع رابع، وضع المنتج العضو في مشاعة («آسيوية») مزعومة، خاضعة للدولة («العبودية المعمّمة»). والمشكل أن هذا النمط الرابع لا وجود له. بيد أن هنالك نمطاً آخر، ليس مؤكد الوجود فحسب، وإنما أيضاً أكثر شيوعاً من العبودية أو القنانة؛ إنه عمل المنتج الصغير (الفلاح)، الذي ما هو بالحر والبضاعي تماماً، ولا بأسير ملكية الجماعة مئة بالمئة، وإن كان خاضعاً رغم ذلك للابتزاز الخراجي. ويتعين إعطاء اسم لهذا الوضع، الأكثر شيوعياً عبر التاريخ؛ والاسم الأنسب في نظرنا هو النمط الخراجي.

إن كان تعميم ستالين بصدد الأطوار الخمسة خاطئاً، وكذلك المذهب القائل بـ «الطريقين الاثنين» (الآسيوي والأوروبي)، فهل يتحتّم علينا العدول عن كل نظرية؟ إن قوة فرضيتنا تكمن في إبراز أوجه الشبه العميقة التي تميّز المجتمعات الطبقية ما قبل الرأسمالية الكبرى. هناك مؤرخون لا يرون إلا أوجه التباين والاختلاف. والحال أن أوجه التماثل هي التي تثير الانتباه: فلماذا نجد طوائف حرفية في فلورنسا، وباريس، وبغداد، والقاهرة، وفاس، وكانتون، وكاليكوت؟ لماذا يذكر الملك ـ الشمس بإمبراطور الصين؟ ولماذا حظرت القروض بالفائدة هنا وهناك؟ أفليس في ذلك الدليل على أن التناقضات التي تميز هذه المجتمعات هي من طبيعة واحدة؟ والتمفصل العيني لهذه التناقضات هو وحده الذي يفسر التفاوت الزمني في عثورها على مخرج لها عن طريق التجاوز

الرأسمالي الضروري والمحتوم. أي فائدة نرجوها في نهاية المطاف من التعميمات المبنية على شعور مبهم بالتشابه، والتي يفرضها تصور واحدي لنمط معمم، سواء أوصف بالإقطاعي، أم بالآسيوي، أم بالخراجي؟ وكيف نتغاضى عن الخصوصية الباهرة لعناصر الواقع المباشر؟ وكيف نستخدم مفهوم نمط الإنتاج الواحد لتحليل مجتمعات تتباين مستويات تطور قواها الإنتاجية وتتفاوت؟

ملاحظة أولى: إن البحث المحتمل عن الوحدة، تجاوزاً للتنوّع والتفاوت، لا ينطبق إلا على مجتمعات تتمتّع بمستوى متماثل من تطور قواها الإنتاجية. صحيح أن هذا المستوى ليس واحداً تماماً في فرنسا والولايات المتحدة؛ بيد أننا نتفق على اعتبار البلدين رأسماليين. بالمقابل، يتعيّن علينا أن نأخذ بعين الاعتبار ثلاث عتبات في تطوّر القوى الإنتاجية، تتناسب مع ثلاث أسر من علاقات الإنتاج.

في العتبة الأولى يكون الفائض من الضعف بحيث لا يسمح بأكثر من استهلال سيرورة تكوّن الطبقات والدولة. من السخف إذن أن ندمج بلفظ واحدة بين تشكيلات نسَبِية، عشائرية، أو قبلية، وبين تشكيلات دولانية. الحق إنه عند هذه العتبة الأولى يقوم ارتباط وثيق لا فكاك فيه بين المستوى الضعيف لتطور القوى الإنتاجية وبين العلاقات النَّسَبيّة والعشائرية والقبلية. وهذه العلاقات هي التي تسمح ببدء تطور القوى الإنتاجية بحيث تتخطى طور الشيوعية البدائية (الانتقال إلى الزراعة الحضرية) وهي التي تحول في الوقت نفسه دون تواصل هذا التطور بعد بلوغه حداً معيناً. إذن فمستوى القوى الإنتاجية لا بدّ أن يكون منخفضاً بالضرورة حيث تقوم مثل هذه العلاقات؛ وحيث لا نعود نعثر عليها، يكون هذا المستوى أعلى بشكل عام. أما أشكال الملكية، القائمة على هذا الصعيد الأول، فتتّسم ببعض السمات المشتركة الأساسية: فهي على الدوام ضرب من الملكية المشاعية التي ينظم استعمالها وفق أنظمة القرابة التي تتحكّم بالسلطة السائدة.

أما العتبة الثانية فتتوافق مع مستوى من تطور القوى الإنتاجية يسمح بقيام الدولة بل يقتضي هذا القيام، أي تجاوز هيمنة القرابة التي لن يقيض لها البقاء إلّا كرسابة خاضعة لعقلانية مختلفة. أما أشكال الملكية في العتبة الثانية هذه

فهي التي تسمح للطبقة المهيمنة بفرض سيطرتها على الأراضي الزراعية وبالحصول، بهذه الوسيلة، على خراج من الفلاحين المنتجين. ويخضع هذا الوضع لهيمنة الإيديولوجيا، التي ترتدي على الدوام شكلاً واحداً: دين الدولة أو شبه دين الدولة.

وتتوافق العتبة الثالثة مع المستوى الأعلى للقوى الإنتاجية في النظام الرأسمالي. ويقتضي هذا المستوى وجود الملكية الرأسمالية، أي، من طرف أول، احتكار البورجوازية لملكية وسائل الإنتاج، التي لم تعد تتمثل بالأرض أساساً وإنما تشتمل أيضاً على الآلات، والتجهيزات، والمصانع؛ ومن طرف آخر، العمل المأجور الحر؛ أما استخراج الفائض (هنا فضل القيمة) فيتم عبر التبادل الاقتصادي، أي عن طريق بيع قوة العمل. وعينياً، كان تجاوز الزراعة لحدٍّ معيّن في تطورها يتطلب آلات وأسمدة، أي الصناعة، وبالتالي الرأسمالية. لقد تحتم إذن على الرأسمالية، التي انطلقت أول ما انطلقت من الزراعة الانتقالية، أن تزدهر في مجالات أخرى، قبل أن تعود إلى الزراعة ثانية. هذا المسار يسمح لنا بفهم خصوصية الرأسمالية الطرفية.

هذه تعاريف عامة ومجرّدة للغاية لأشكال الملكية الثلاثة: الشكل المشاعي (لملكية الأرض)، الشكل الخراجي (لملكية الأرض) والشكل الرأسمالي (لملكية وسائل إنتاج أخرى غير الأرض)؛ وهي تؤكد على مضمون الملكية، باعتبارها سيطرة اجتماعية، وليس على أشكالها القانونية والإيديولوجية.. فكل شكل من أشكال الملكية يتوافق بالضرورة مع عتبة محدّدة من عتبات تطور القوى الإنتاجية. في العتبة الأولى، لا يتجاوز تنظيم الإنتاج الأفق النَّسَبي والقروي. وفي العتبة الثانية، ينظم الإنتاج على مستوى المجتمع الدولاني، الواسع بهذا القدر أو ذاك، والمتخطّي في كل الأحوال حدود القرية الضيقة: فتداول الفائض يعلّل أهمية العمل الحرفي المختص، والوظائف غير المنتجة، والدولة، والمدن، والتجارة، إلخ. أما المستوى الأعلى من التطور فيقتضي سوقاً معمّمة، أي السوق الرأسمالية.

عند هذا المستوى من التجريد، تتطابق كل عتبة مع مطلب شمولي عام.

الملاحظة الثانية: إن البحث عن الوحدانية، في كل عتبة من العتبات، يرتهن بنمط الإنتاج الأساسي، لا بالتشكيلة الاجتماعية.

من أولى الخصائص المميزة لنمط الإنتاج المتطابق مع العتبة الثانية لتطور القوى الإنتاجية استخراج فائض النتاج بوسائل غير اقتصادية، على اعتبار أن المنتج لا يكون مفصولاً عن وسائل إنتاجه. على أن استخراج الخراج لا يتم أبداً عن طريق ممارسة العنف فحسب: فهو يفترض نوعاً من الموافقة الاجتماعية. ذلك هو مدلول ملاحظة ماركس القائلة «إن إيديولوجيا الطبقة المسيطرة هي الإيديولوجيا المسيطرة في المجتمع». وفي النمط الخراجي تجد هذه الإيديولوجيا تعبيرها في الديانات الكبرى: المسيحية، الإسلام، الهندوسية، البوذية، الكونفوشية. وتشتغل الإيديولوجيا هنا لصالح استخراج الفائض، في حين أن إيديولوجيا القرابة في النمط المشاعي، المسيطرة هي الأخرى، تشتغل لصالح إعادة إنتاج علاقات التعاون والسيطرة، لا الاستغلال. وتقابل الأنماط المشاعية وهيمنة القرابة ديانات الأرض، خلافاً لديانات الدولة التي نلتقيها في النمط الخراجي.

إن يكن من درس نستطيع استخلاصه من التاريخ العام فهو أن التطور لا متكافىء. فالمناطق الأكثر تقدماً من حيث مستوى قواها الإنتاجية ونمط علاقاتها الإنتاجية تكاد لا تكون مرشّحة على الإطلاق للانتقال على نحو أسرع وأكثر جذرية إلى طور أعلى وأرقى. وقد تجلّى التطور اللامتكافىء، بقوة خاصة، مرتين عبر التاريخ: في عصرنا هذا، حيث استهل الانتقال إلى الاشتراكية انطلاقاً من بلدان مثل روسيا والصين لا مثل بريطانيا والولايات المتحدة، وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر حيث شقّت الرأسمالية طريقاً لها عبر أوروبا الاقطاعية، وليس من داخل حضارات الشرق الأقدم عهداً والأكثر تألقاً وتقدماً بمئات السنين، بل بآلاف السنين.

وفي ما يلي أودّ أن أركّز على بعض النقاط الأساسية التي تتعلّق بموضوع التطوّر اللاّمتكافىء هذا في نشأة الرأسمالية[20].

أولاً: مفهوم المركز والأطراف في المجتمعات السابقة على الرأسمالية:

ليست المشابهة في التاريخ مرادفاً لتكرار الحادث بحذافيره. فليست الحكمة في استخدام التضاد بين المركز والأطراف بالنسبة إلى مجتمعات سابقة على الرأسمالية إسقاطاً تعسّفياً لواقع حديث (النظام الرأسمالي الذي يتّسم فعلاً باستقطاب بين مراكز سائدة وأطراف تابعة) على ماضٍ ذي كيان مختلف تماماً. فقد تقدمت في هذا الموضوع بأطروحة قائمة على التمييز ـ الذي أراه جوهرياً ـ بين شفافية الظاهرة الاقتصادية في النظام الخراجي وعدم شفافيتها في الرأسمالية، الأمر الذي يؤدِّي إلى قولي إن العلاقة بين البنيان التحتي والبنيان الفوقي لا تحتل في النظامين أماكن مناظرة. وبالتالي لا يمكن إسقاط نتائج دراسة آليات هذه العلاقة في الرأسمالية على النظم السابقة عليها. فإذا كان هناك إسقاطاً تعسّفياً فهو بالذات ذلك الإسقاط الذي يؤدّي إلى اعتبار البنيان الفوقي مجرّد «انعكاس» لاحتياجات البنيان التحتي دون التمييز في كيفية حدوث هذا «الانعكاس» وخصوصياته المقلوبة في النظم السابقة على الرأسمالية بالمقارنة مع ما هي عليه في الرأسمالية.

هذا، وأعلم تماماً أن التبسيط في هذا المجال والنظر إلى العلاقة بين البنيانين على أنها مناظرة في النظامين إنما هو الرأي الشائع فيما أسميه «الماركسية المبتذلة».

ويترتب على المنهج الذي أقترحه أن مفهومي المركز والأطراف يخصّان المجال المهيمن في المجتمع المدروس. فالمفهومان يخصّان المجال الاقتصادي في الرأسمالية، الأمر الذي يؤدي فعلاً إلى فهم هذا المجتمع على أنه يتّسم باستقطاب في المجال الاقتصادي، وبالتالي إلى دراسة علاقة المركز والأطراف على أنها علاقة مسيطرة وتبعية اقتصادية في جذورها.

أما مفهوما المركز والأطراف في النُّظُم السابقة على الرأسمالية فهما يخصّان المجال السياسي/الإيديولوجي. وأعني أن ما يميز النظام المركزي هنا هو اكتمال كيانه السياسي والإيديولوجي بما تقتضيه إعادة تكوينه، معتبراً أن النظام الطرفي هو ذلك النظام الذي يتّسم بعدم الاكتمال في هذا الكيان. ولا تمتّ هذه الإشكالية لإشكالية «التبعية» الاقتصادية والسياسية بصلة.

ما هو مضمون ذلك «الكمال» في البنيان الفوقي الذي يناسب نمو قوى الإنتاج الأكثر تقدّماً قبل الرأسمالية، بالتحديد قبل الثورة الصناعية؟ لقد ذهبت في هذا الميدان إلى أن الشكل المكتمل هو الشكل الذي يضمن سيطرة دولة كاملة الملامح على عملية الإنتاج. أي ـ بمعنى آخر ـ نظام يتميز بمصاهرة الطبقة المستغِلة (بكسر الغين) والحاكمة مع جهاز الدولة، كما أنني ذهبت إلى أن الشكل الإيديولوجي المتكامل الملائم هو الميتافيزيقيا، المدرسية ـ أو فلسفة مقابلة لها مثل الكونفوسيانية. لذلك أسميت هذا النظام «خراجياً». لكون الخراج شكلاً خاصاً للمنطقة العربية الإسلامية لواقع عام تواجد في مجتمعات أخرى.

ثم نظرت إلى المجتمع الإقطاعي الأوروبي بالمقارنة مع مجتمعات أخرى ـ مثل العربي الإسلامي ـ من هذه الزاوية. فوجدت أن الفرق الجوهري يتواجد هنا في عدم تكملة كيان الدولة عند الأوروبيين في عصر الاقطاعية، إذ نجد هنا شبه اختفاء للدولة في أعقاب انهيار الدولة الرومانية، الأمر الذي يفسّر الكثير في مجال اختلاف المجتمع الإقطاعي بالمقارنة مع الدولة الإسلامية. فمثلاً نجد ـ كناتج تفتت الدولة الغربية ـ ظهور عائلات ـ بل سلالات ـ من الإقطاعيين المستقلين عن «الدولة»، على عكس ربط الطبقة المستفيدة من الاستغلال (الخراجي) بجهاز الدولة الإسلامية في عصور مجدها. كذلك نجد في الغرب «كنيسة» مستقلة عن الدولة فهي سدت جزئياً ثلمة في الدور الذي لم تلعبه الدولة الغائبة. وهذا ما لم يفهمه هؤلاء الذين يكرّرون أن «فصل الدين عن الدنيا» هو سمة خاصة للمسيحية كدين وغير موجود مبدئياً في الإسلام. فقد لفتنا النظر إلى أن هذا القول الشائع غير صحيح على الأقل بالنسبة إلى المجتمعات المسيحية الشرقية التي تميّزت باستمرار الدولة (الدولة البيزنطية). إن هذه «النظرية» القائمة على الجهل ليست إلا تبريراً رخيصاً لتجميد فهم الإسلام فهماً قروسيطاً ورفض تطوير هذا الفهم بما يقتضيه تطور المجتمع. فهي مجرد انعكاس لأن الشعب المتخلف يفهم دينه فهماً متخلِّفاً.

كما أنني ذهبت إلى أنَّ الشكل الإيديولوجي المتكامل يتواجد هنا في الصيغة العربية الإسلامية للميتافيزيقيا المدرسية التي بلغت ذروة التعبير الميتافيزيقي

الملائم، بينما الصيغة الغربية الأوروبية عانت من سمات البدائية بالمقارنة مع الأولى.

أقول أكثر من ذلك. ليس هذا التّضاد بين الشكل الخراجي المكتمل (المركزي) العربي الإسلامي من جهة والشكل غير المكتمل (الطرفي) الإقطاعي الأوروبي من الجهة الأخرى تضاداً خاصاً لا نجد أمثاله خارج المنطقة. بل أوضحت أن المقارنة بين الشكل الخراجي الصيني المركزي وتعبيره الكونفوسياني من جهة والشكل الاقطاعي غير المكتمل الياباني الطرفي وتعبيره في كونفوسيانية ناقصة، تؤدي إلى نتائج مماثلة ومن ثم إلى إدراك الطابع العام للأطروحة المقترحة مني.

ثانياً: أسباب تخلف النمط الإقطاعي والنتائج المترتبة على «مرونته»:

يتفق الجميع على واقع اختفاء الدولة في عصر الإقطاع الأوروبي. فليس التساؤل إذن في الأمر ذاته بل في مغزاه. وتتوقف الإجابة عن هذا السؤال على منهج تفسير ظهور وتكوين الإقطاعية الأوروبية. وهناك في هذا الشأن أمران ليس لهما ثالث. فإما أن يُعتبر أن الإقطاعية قد تكونت نتيجة تطور خطي وحتمي لنمط الإنتاج العبودي. بمعنى: أولاً أن نمط الإنتاج العبودي نفسه هو مرحلة حتمية تتفق مع مستوى معين من نمو قوى الإنتاج، ثانياً أن استمرار تقدّم قوى الإنتاج أدّى إلى أزمة هذا النمط (بالتحديد إلى أزمة استغلال العمل القائم على العبودية)، وثالثاً أن العلاقة الجديدة بين صاحب الإقطاع والفلاح الرقيق قد صارت الحل الملائم الحتمي لهذه الأزمة، فسمح بدوره بتطوير قوى الإنتاج. أم أن يُعتبر أن الإقطاعية قد تكوّنت ناتج ظروف لا تمتّ إلى هذه الإشكالية بصلة بل كانت ناتج انهيار الدولة الرومانية تحت ضربات البربر الجرمان.

أنا أميل إلى التفسير الثاني لأنه يفسّر مجموعة السمات التي نجدها في الإقطاع الأوروبي والتي لا مثيل لها في نظم خراجية أخرى. ومنها: أولاً وبالتحديد انهيار الدولة وغيابها بالكاد، وبالتالي انتقال بعض ملامح دور الدولة إلى الأسياد الإقطاعيين، وثانياً نظام الرق وانقسام المجتمع إلى طبقتين متجمدتين متميزتين

من حيث الوضع القانوني للأفراد المنتمين إليهما. وأعتبر أنّ هذه الخصوصيات تشير إلى أن نظام الإقطاع لم يكن إلا مزيجاً من سمات النظم الجماعية للبربر ومقتضيات المرحلة الخراجية التالية. أي بمعنى آخر، إن الإقطاع شكل بدائي - غير متكامل، أقول طرفي، لنمط الإنتاج الخراجي.

أما التفسير الآخر الشائع في الماركسية الدارجة فهو قائم على النظرية لا بد أن يعطي للعبودية طابع الحتمية (بمعنى أنها كانت مرحلة ضرورية في التطور العام). وسوف نرجع إلى هذه النقطة في ما بعد. إلّا أن الأخذ بهذه النظرية يترك تساؤلاً دون إجابة عنه، وهو لماذا نمت الإقطاعية في المناطق الأوروبية الغربية الشمالية التي لم يكن قد ازدهر فيها النمط العبودي في عصر الرومان، بينما الإقطاعية لم تقطع أشواطاً واسعة في قلب المجتمع الروماني؟

حقيقة رأيت أن الربط بين العبودية كمرحلة حتمية ثم الإقطاع كمرحلة حتمية تالية إنما هو بالتحديد قلب «المركزية الاوروبية» في فهم التاريخ. إذ إن هذا الربط يفترض مُسبقاً ما هو مطلوب إثباته: أي إن العالم القديم العبودي (اليوناني ثم الروماني) ثم العالم الوسيط الأوروبي يمثلان تسلسلاً تاريخياً لمجتمع واحد. بمعنى آخر، إن تاريخ اليونان القديم ينتمي إلى تاريخ «أوروبا». ثم تُكتمل الأطروحة بتضاد هذا التسلسل التاريخي من جهة وتسلسل آخر هو تسلسل «الشرق» من الجهة الأخرى. واعتبرت أن هذه الفرضية التي تفصل اليونان القديم عن الشرق (خاصة عن مصر) لضمّه مع «الغرب» هي قلب أيديولوجيا المركزية الأوروبية.

أضفت إلى ذلك أن القاعدة العامة هي أن يتطور النمط الإقطاعي في اتجاه التكملة وبالتالي التقرب من النموذج الخراجي. وأعطيت المثل الذي أعتبره دليلاً قاطعاً عن ذلك وهو تطور أوروبا الغربية من عصر الإقطاع إلى العصر الذي أطلقت الثورة الفرنسية عليه اسم «الملكية المطلقة»، أي بمعنى آخر أكدت أن التطور قد أثبت في تاريخ أوروبا نفسها هذه الضرورة. بل لفتُّ النظر هنا إلى عناصر الشَّبه الشديد بين نظام الملكية المطلقة هذا في القرون السادس والسابع والثامن عشر وبين نظام الصين الخراجي المتقدّم، على سبيل المثال.

إلاّ أنني أضفت إلى بيان هذا الاتجاه العام ملاحظة حول إمكانية حدوث تطوّر عكسي في المجتمع الخراجي. وقلت إن الظروف التاريخية ـ إذا أدّت لسبب ما إلى تدهور فعالية الدولة ـ قد تكون سبباً في تكوّر (ومعناه عكس التطور، أي تطور سلبي إلى الوراء) يتمثّل في ظهور علاقات «شبه إقطاعية» تتّصف باستقلالية طبقة المستفيدين من الخراج عن الدولة الضعيفة.

على مستوى أعلى من التجريد ذهبت إلى أن هناك قانوناً عاماً لنمط الإنتاج الخراجي، وهو دخوله في تناقضات داخلية متزايدة مع تطور قوى الإنتاج لم يكن لها مخرج إلاّ بواسطة اختراع علاقات الإنتاج الرأسمالي. وقلت إن هذا القانون ينطبق على الجميع، أي على المجتمعات الخراجية المركزية وعلى الإقطاع الأوروبي (والياباني). وأرجعت هذا الطابع العام للقانون المذكور إلى الطابع المماثل للتناقضات الطبقية التي تعمل في داخل جميع أنواع المجتمعات الخراجية. واستخدمت في هذا المجال صورة ملموسة هي أن استمرار التقدم في الإنتاج الزراعي حتى يفوق حدّاً معيناً كان يتطلّب بالضرورة ثورة صناعية تقدم للزراعة، وسائل إنتاج أكثر تقدماً مما كان يمكن إنتاجه في إطار الحِرَف السابقة على تلك الثورة.

وكان تركيزي على هذا الطابع الضروري الذي ينطبق على الجميع هو بالتحديد الحجة التي قدمتها ضد النظرة الأوروبية التمركز التي تدّعي أن الرأسمالية لا يمكنها أن تصدر إلاّ عن تطور المجتمع الأوروبي. هو بالتحديد الحجة التي قدمتها في قولي أن «الرأسمالية كانت لا بد أن تُخترع هنا أو هناك».

يبقى بعد ذلك سؤال وحيد مطروح وشرعي. وهو لماذا تم التطور إلى الرأسمالية في أوروبا بالسرعة التي تم بها؟ لماذا انتقلت أوروبا من وضع نصف همجي إلى الرأسمالية في بضعة قرون؟ هذا بينما ظلت حضارات أخرى «تتردد» ألوف السنين دون إنجاز الخطوة الحاسمة؟

لن أرجع هنا إلى هذا الموضوع الذي استرسلت فيه. ذهبت في هذا الشأن إلى أن الطابع البدائي للإقطاع لم يقف عقبة في سبيل التقدم السريع، بل على نقيض ذلك أعطى مرونة للمجتمع وبالتالي فتح سبيلاً لتقدّم أسرع من خلال

تفكك باكر لعلاقات الإنتاج الإقطاعية وظهور علاقات رأسمالية في باطن المجتمع الإقطاعي. فاختفاء الدولة في النظام الإقطاعي أدى إلى أن سلطة الإقطاعيين لم تنجح في فرض نفسها على الجماعات الريفية بقدر مماثل لما كان عليه في النظام الخراجي المتقدّم. وكذلك ساعدت هذه الظروف على ظهور مدن حرة (وبالتالي تجار وحرفيين أحرار) خارج إطار نفوذ الإقطاع. وبالإضافة إلى ذلك ذهبت في هذا الشأن إلى أن الاتوقراطية الملكية ـ حينما تبلورت على غرار النموذج الخراجي المتقدّم ـ قد اضطرت أن تعتمد في ممارساتها السياسية على محاولة التوازن بين الإقطاعيين والبورجوازية الناشئة. ولما كانت هذه الممارسات قد جاءت متأخرة ـ إذ كانت البورجوازية قد صارت عنصراً قوياً في المجتمع نتيجة سابق ازدهارها الباكر في إطار المرحلة الإقطاعية ـ فقد أصبحت النظم الملكية نفسها أسيرة لتلك البورجوازية. وفي هذه الظروف لم تستطع الأتوقراطية الملكية أن تمنع البورجوازية من إتمام ثورتها أي الاستيلاء على الحكم والانفراد به. هكذا أصبحت مرحلة الإقطاعية المتأخرة (عصر المركنتيلية أي الرأسمالية التجارية والأتوقراطية الملكية) مجرد مرحلة انتقال سريع إلى الرأسمالية.

ثالثاً: اشكالية العبودية:

تعتبر المدرسة السائدة في الماركسية الدارجة أن العبودية مرحلة ضرورية في التطور العام. إلّا أن هذه النظرية الشائعة لا تجيب عن عدد من الأسئلة هي الآتية:

أولاً: إذا كانت العبودية مرحلة ضرورية لماذا لم تتواجد في معظم ـ إن لم يكن جميع ـ التسلسلات التاريخية؟ لماذا يبدو أن العبودية هي الاستثناء لا القاعدة؟

ثانياً: هل تواجد العبودية في تسلسل معين وانعدامه في تسلسل آخر يؤديان إلى اختلاف جوهري في المدى الطويل في ما يلي من تطوّر تاريخي؟

ثالثاً: لماذا تتواجد العبودية عند مستويات مختلفة للغاية لتقدّم قوى الإنتاج؟ أقصد مثلاً في اليونان القديم وفي الولايات المتحدة في القرن التاسع عشر؟

هـل أنا مفتقـر إلى القول بـأن هذه النـظرة إذن لا تعمل حسـاباً للدراسـات الملمـوسة التي اتفقت عـلى أمر واحـد وهو أن العبـودية نـظام شاذ لأنـه يتطلب استمرار الغزو خارج المجتمع الذي يستفيد منها وذلك من أجـل تواصـل توفـير العبيد. ذلك ـ بكل بساطة ـ لأن إعادة إنتاج العبيد في داخل المجتمع العبـودي كـانت دائماً أمـراً عسيراً. وقـد أثبت التاريـخ صحّة هـذه الملاحـظة في كل من المجتمـع الرومـاني الذي واجـه أزمته عنـدما أجـدبت مصادر الغـزو في المنـاطق الـبربريـة وفي المجتمع الأمـريكي عندمـا سعت الدول الاستعـمارية (وبـريطانيـا بالدرجة الأولى) إلى تقسيم أفريقيا، الأمر الذي افترض إنهاء غزو العبيد منها.

صحيح أن هناك نظرية شائعة تذهب إلى أن العبودية مرحلة حتمية. وبالتالي هنـاك محاولات عـديدة ـ وغـير مرضيـة ـ من أجل كشف «مـاضٍ عبودي» هنـا وهناك. إلاّ أن المؤرخين يرفضون ـ والحق معهم في ذلـك ـ تلك الخرافـات التي تفترض تواجد العبودية ـ دون إثبات له ـ في أعماق التاريخ المفقود والمجهول. . . لمصر والصين وغيرهما.

كـذلـك صحيـح أن هنـاك نـظريـة مـاركسيـة (مبتـذلـة في رأيي) تقـول إن المجتمعات التي مرت بـالعبوديـة انتقلت منها إلى الإقـطاعية ثم الـرأسماليـة بينما المجتمعـات التي لم تعرف العبـوديـة تـوقّفت في تـطورهـا. هـذه هي أطـروحـة «الـطريقين» الغربي و«الآسيوي». إلاّ أن هـذه النظريـة لا تفسر لنا كيف بلغت مجتمعات لم تعرف العبودية قدراً من تطور قـوى الإنتاج لم يقـل عن الحدّ الـذي وصل الغرب إليه في ضحى ظهور علاقات الإنتاج الرأسمالية.

أمـا أنا فقـد قدمت مجمـوعة فـرضيات تبـدو لي أكثر فعـاليـة في تفسـير هـذه الأمور، وهي الفرضيات الآتية:

أولاً: إن أطـروحة (حتميـة العبوديـة) ناتـج النظرة الأوروبيـة التمركـز التي تدّعي أن التسلسل الذي يجمع ـ بأسلوب اصطناعي ـ اليونان القديم وروما مع أوروبا الإقطاعية ثم الرأسمالية هو تسلسل حقيقي (بمعنى أن الإقطاع خرج فعلاً عن العبودية) واستثنائي (بمعنى أن المجتمعات التي لم تعرف العبودية لم تنتقل إلى

الإقطاعية)، وبالتالي لم تكن قادرة على الانتقال إلى الرأسمالية إلى أن يأتي الغرب ليفرض عليها هذه النقلة).

ثانياً وبالتالي: إن العبودية ليست مرحلة ضرورية بل ناتج ظروف استثنائية. وقد توصّلت هنا إلى أن هذه الظروف تمتّ إلى ازدهار علاقات التبادل السِّلعي بصلة. فالمجتمع العبودي لا يُفهم من خلال النظر إليه على أنه منعزل عن مجتمعات أخرى. بل يجب اعتباره على أنه جزء من منظومة مجتمعات مرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً وعضوياً لا عفوياً أو عَرَضياً. هذا هو فعلاً شأن اليونان القديم الذي لا يمكن أن يفصل عن «الشرق» (مصر والشام) كما تدّعي النظرة الأوروبية التّمركز.

هذا هو شأن روما التي لم تَنْمُ إلاّ من خلال غزو البربر. هذا هو شأن النظم العبودية في أمريكا التي كانت أجزاء من المنظومة المركنتيلية الأوروبية. نفهم من هنا سر تواجد العبودية في مراحل مختلفة للغاية من تطور قوى الإنتاج.

رابعاً: نمط الإنتاج والتكوين الاجتماعي:

يتفق الجميع على أن الاكتفاء بنقاش أنماط الإنتاج لا يجزي في تفسير التاريخ الملموس. خصوصاً أن الفترة التاريخية التي نحن بصددها هنا طالت ألوف السنين. فالقول إن نمط الإنتاج السائد في مصر، على سبيل المثال، منذ أوائل الفراعنة إلى القرن التاسع عشر هو نمط خراجي ـ ولو أنه قول صحيح في ذاته ـ لا يفيد لإدراك أسباب الازدهار في تلك الفترة والانحطاط في فترة أخرى، ولا مغزى التغيرات التي طرأت على هذا المجتمع نتيجة اندماجه في العالم القديم الهيليني ثم تعريبه وإسلامه ثم إخضاعه للسلطة العثمانية إلخ.

كون نمط الإنتاج السائد ـ رغم كل هذه التطورات ـ لم يتغير يعني فقط شيئين: أولهما إن المجتمع قد خرج منذ عهد بعيد عن المرحلة الجماعية فأصبح مجتمعاً طبقياً صريحاً؛ وثانيهما أنه لم يدخل بعد عصر الرأسمالية. ويترتب على هذين الأمرين أن الفائض اتخذ بالضرورة طوال هذا التاريخ الطويل شكل خراج ينتجه الفلاحون وهم يشكلون معظم القوم. فلم أناقش هذه البديهية. بالأوْلى لم أنكر صحّتها. فالقول إن الدولة وجهازها وأرسطوقراطية أصحاب

الحكم ومن حولهم قد عاشوا جميعاً وبصفة أساسية على فائض عمل الفلاحين لا يعدو كونه مرادفاً لا جدال حوله. أما معنى كلمة الخراج فيشير إلى أن استخراج هذا النوع من الفائض يتّسم بطابع الشفاف وبالتالي يفترض نظام حكم وسيادة إيديولوجيا يجعلانه مقبولاً في بصر القوم.

إلا إنّ هذا الطابع العام ينطبق على جميع المجتمعات المتقدمة السابقة على الرأسمالية. فكان محور تساؤلاتي هو في مجال آخر أي بالتحديد: ما هي خصوصيات ـ إن وجدت ـ المجتمع العربي الإسلامي في مختلف أجزائه وعصوره بالمقارنة مع المجتمع الأوروبي الغربي الإقطاعي؟ هل يصح الحديث عن المجتمع العربي الإسلامي كوحدة، بالرغم من اختلاف مراحل تطوره وتباين الظروف المحلية من قطر لآخر؟ أم أن الطابع الملفق للمجتمعات المكوِّنة لهذه المنطقة يمنع ذلك تماماً؟ هل هذا الحديث إذن حديث اصطناعي بمعنى أن القاسم المشترك الوحيد هو وحدة الدين وإلى حدٍّ ما اللغة فقط؟ وما مغزى الاختلاف من فترة لأخرى ومن قطر لآخر؟ وما هي أسباب ازدهار ملامح الحضارة في بعض العصور والسقوط في الانحطاط في مراحل أخرى؟

أدخلت في النقاش إشكالية التكوين الاجتماعي وإشكالية نُظُم الدولة والحكم وإشكالية «التجارة» ـ أو بالأدق إشكالية تتجير الفائض ـ (وكذلك علاقة التجار بالحكم) وإشكالية مضمون الإيديولوجيا والتفسيرات الدينية إلخ.

كون أنني أعطيت أهمية خاصة لإشكالية التجارة في فهم بعض نواحي ازدهار الحضارة ثم انحطاطها يرجع إلى أنني وجدت قلة تقدير لهذا العامل عند الكثيرين. بل رفض مسبق لعمل حساب له بحجة أنّ «التجارة لا تخلق القيمة بل تنقلها فقط»، الأمر الذي لم أناقشه من حيث صحة المبدأ. إلاّ أن التجارة وتتجير الفائض يغيّران أشياء كثيرة في المجتمع. أشير فقط إلى أن تتجير الفائض يسمح اتخاذه أشكالاً منوعة وترفية يصعب إنجازها إذا كان الفائض قد ظلّ عينياً. وبالتالي يكون سبباً في الكثير من الفرق بين المجتمع الخراجي المزدهر والمجتمع الخراجي المنحط. أشير أيضاً إلى أن تتجير الفائض يفتح باب احتمال تركيزه وإعادة توزيعه من خلال الدولة والسوق، الأمر الذي يصعب أن يكون في فرضية انعدامه. وبالتالي يخلق بعض

شروط التوحيد المجتمعي في أمة واعية بوحدتها، بينما يصعب أن تتوافر هذه الشروط في انعدامه.

حقيقة أن نقاش هذه الإشكاليات يثير بالضرورة تساؤلات ذات طابع نظري وهي أساساً: لماذا لم يؤدِّ هذا الازدهار التجاري إلى تحوّل كيفي رأسمالي؟ كيف كانت علاقة الطبقة التجارية مع نظم الحكم؟ لماذا أتى الانحطاط يلي الازدهار؟ هل ترجع أسباب الانحطاط إلى ظروف خارجية فقط، مثل التغلغل التركي ثم الفتح العثماني واحتكار التجارة البعيدة المدى على أيدي الأوروبيين ابتداءً من القرن السابع عشر؟ إنني ناقشت بعض الأطروحات المقدمة في هذه الشؤون مثل خضوع التجار لأصحاب الحكم السياسي. هذا صحيح. بل أقول إن الاعتراف بهذا الواقع يقع في صميم قلب أطروحتي، إذ اعتبرت هذا العنصر ـ أي الخضوع للحكام في مقابل الاستقلال عنهم ـ عنصراً جوهرياً في التمييز بين النظام الخراجي المتقدم والشكل الإقطاعي غير المكتمل له. وقد أثار الدكتور فوزي منصور الملاحظة نفسها دون أن يرى فيها تناقضاً مع جوهر أطروحتي[21].

هذا هو السياق الذي وضعت فيه إشكالية «القومية». هنا أيضاً ينبغي أن نتساءل ما إذا كان ذلك إسقاطاً تعسّفياً لمفهوم حديث على ماضٍ لم يعرفه. فقد ذهب البعض إلى أن الانتماء الوحيد الذي عرفته الشعوب العربية قبل العهد الحديث هو الانتماء الديني إلى الأمة الإسلامية.

فليُسمح لي التساؤل في هذا الشأن. أليس هذا القول هو بدوره إسقاط تعسّفي لظروف الانحطاط على ماضٍ سابق له؟ فكل ما قدمته هنا من فرضية (وأركز على هذه الصفة) هو أن تركيز الفائض في ظروف سابقة على الرأسمالية ـ إذا سمحت الظروف به من خلال ممارسات الدولة وتتجير الفائض ـ كان لا بد أن يكون له تأثير على مستوى الوعي الاجتماعي، أي مضمون «الانتماء» وأتيت هنا بأمثلة: ألم يكن تركيز الفائض في مصر القديمة (من خلال نشاط الدولة ودون تتجير الفائض بشكل متقدّم) قد خلق نوعاً من الوعي «الوطني» (لا أجد كلمة أخرى لتسمية هذه الظاهرة)؟ ألم يكن ذلك كذلك في الصين؟ ألا يوحي الاعتراف بهذا الأمر أن الانتماء الوطني (ومفهوم القومية) ليس بالضرورة ودائماً

وفي كل مكان نـاتجاً حـديثاً فقط؟ وقـد ذهبت هنا إلى أن اقـتران ظهور القـومية وإتمـام الثورة الـرأسمالية إنما هـو في واقع الأمـر حقيقي بالنسبـة إلى أوروبا لأن النظام السابق على الرأسمالية هنا لم يكن خراجيـاً مكتملاً بـل اتسم بسمة تفتت الفائض الإقطاعي. واستخلصت من هذه الملاحـظة أن النظريـة التي تدّعي أن مفهوم الوطن هو مفهوم قاصر على عصر الرأسمالية الحديثـة فقط إنما هي نـظرية أوروبية التمركـز، تقوم عـلى تعميم حقيقة أوروبيـة على شعـوب أخرى عـرفت تطوراً تاريخياً مختلفاً.

وكان تساؤلي هنا هو الآتي: ألم يكن هنـاك تركيـز للفائض في عصـور ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، ناتج عن عاملين هما تمركـز الحكم وتتجير الفـائض؟ ألم يؤدّ ذلـك إلى وعي بالانتـماء «القومي» عـلى مستوى الـطبقة العليـا؟ لم أقصد أن هذا الانتماء كان مماثـلاً للانتـماء الوطني المعـاصر القائم عـلى السوق الـرأسماليـة المتقدّمة والممارسات السيـاسية الـديمقراطيـة والثقافيـة العلمانية للغـرب المعاصر. فتركيز الفائض في المجتمع السابق على الـرأسماليـة هو تـركيز فـائض خراجي لا ربح رأسمالي. ويسير النظام الخراجي مع إيديولوجيا ميتافيزيقية دينية ولا تـلائمه إيديولوجيا وطنية اقتصادويـة على غـرار ما هي عليـه في الرأسـمالية. وبـالتالي لا معنى في تعـارض الطابـع «الإسلامي» لـلانتماء القـديم الذي نحن بصـدده هنا بطابعه «القومي» (العربي) المحتمل تواجـده. أضيف ـ لتفادي إثارة ملاحـظات هـامشية في غـير محلها ـ أنني لم أنكـر أن هذه القـومية العـربية لم تعـرف حدوداً واضحة. فأشرت إلى الشعـوبية (الفـارسية بصفـة خاصـة) وإلى تواجـد أقليات دينية (مسيحية في المشرق، يهـودية في المغـرب) وأقليات لغـوية، واعتـبرت هذه الظواهر إشارات إلى حدود الوعي القومي العربي الإسلامي القديم.

كـانت فرضيتي هي أن الانحـطاط اللاّحق قـد صحبه تفكّـك آليات تـركيز الفائض، وهي تلك الظاهرة التي أسميتها التكور الإقطاعي المشـار إليه أعـلاه. فالتساؤل هنا هو: ألم يغلب الطابع الديني للانتـماء على جميـع العناصر الأخـرى المكونة له بالتحديد نتيجة هذا الانحطاط؟

2 ـ نحو رؤية للعالم المعاصر عالمية الآفاق:

لقد توصّلت في هذا الشأن إلى أن التحليل العلمي لواقع منظومة الرأسمالية يفترض تطويراً في نظرية القيمة بحيث أن يصبح مفهوم القيمة متمشياً فعلاً مع مقتضيات عالمية النظام الاقتصادي نفسه. هذا هو بالتحديد ما ترفضه النظريات الاقتصادية السائدة التي لا تقدّم لنا ـ نتيجة لهذا الرفض ـ إلّا نظرة مبتورة (أي غير عالمية الآفاق) عاجزة عن طرح المبادىء التي يمكن على أساسها حلّ مشكلة الاستقطاب في الاقتصاد العالمي.

وكما كان موضوع هذا الكتاب يتمحور حول الجانب الثقافي لظاهرة العالمية، اخترت ألَّا أسترسل في عرض المبادىء الاقتصادية التي تقوم عليها نظرية عالمية القيمة، مكتفياً بعرض موجز لمحتوى المفهوم المقترح مني. كما أنني لن أسترسل أيضاً في النتائج السياسية المترتبة على هذا التحليل لواقع «الرأسمالية الموجودة فعلاً» كما أَسْمَيْتها؛ فقد سبق أنني تناولت هذا الموضوع في مؤلَّف آخر. أقصد هنا نقاش طبيعة الثورة «المعادية للرأسمالية الموجودة فعلاً»: أهي ثورة إشتراكية أم ثورة وطنية شعبية؟ وما هو المقصود بهذا التعبير الأخير؟ هذا بينما سوف أركِّز تأمّلاتي في أوجه الموضوع الأكثر ارتباطاً بالجانب الإيديولوجي والثقافي للإشكالية المطروحة وبدور الأنتلجنسيا في تطوير مشروع مستقبلي على مستوى التّحدي.

1 ـ ابتكرت مفهوم «عالمية القيمة» لأشير إلى تطوّر تمّ على مستوى تفاعل القوى الاقتصادية التي تحكم نظامنا المعاصر، ذلك التطوّر الذي أدّى إلى تغلّب القوى الحاكمة على صعيد عالمي على القوى المحلية النطاق. ونعني من وراء هذا التعبير أن القوى العالمية النطاق تلعب دوراً متزايداً في تحديد منظومة الأسعار والدخول على حساب القوى المحلية المتناقضة التأثير. ويجد هذا التطوّر انعكاسه في الخطاب السياسي الدّارج كلّما يُقال مثلاً «إن التطوّر العالمي يفرض علينا ـ شئنا أم أبينا ـ مقتضياته بقوة متزايدة» أو «إن لا مفرّ من الانخراط في إطار يقبل شروط المنافسة العالمية»... إلخ.

إن مفهوم عالمية القيمة يُلقي ضوءاً لامعاً على آليات «الرأسمالية الموجودة

حقيقـة». فهـو الـذي يكشف لنـا سرّ الاستقـطاب في النـظام العـالمي والتعمّق المستمر في الفجوة بين أطرافه ومراكزه[22].

إن النظريات الاقتصادية السائدة في السّاحة ترجع التفاوت في متوسط الفـرد للناتج القومي ـ المختلف من قطر إلى آخر ـ إلى سبب أساسي وحيد هو التفاوت في إنتاجية العمل. ويتمشى هذا الاستنتاج مع منهـج هذه النـظريات وهـو قائم بدوره على فرضية أن «القوى الداخلية» الخاصة بكل قطر هي التي تحدّد بالجوهر منظومة الأسعار والدخول فيه. على أننا توصّلنا إلى نتائج مختلفة في هذا الشـأن، إذ وجـدنا أنّ التفـاوت في توزيـع الدخـول أوسع بكثـير ممّا هـو عليـه من حيث الإنتاجية. فإذا كانت نسبة الإنتاجيـة في قطرين تعـادل واحد إلى ثـلاث لكانت نسبة عائد العمل بينهما واحد إلى عشرة. ويعني هذا الأمر في حد ذاته أن هنـاك قـوى أخرى غـير «القوى المحليـة» التي تلعب دوراً حاسـماً في تحديـد المنـظومـة العالمية للأسعار والدخول. بتعبير أدق، إن هناك قـوى تعمل عـلى صعيد عـالمي تتغلب، دون شك، عل فعل القوى المحلية البحتة.

وقد قادتنا هذه الملاحظة إلى طـرح مفهوم القيمـة على صعيـد عالمي. ومعنى هذا التعبير هو أنّ السلع المتماثلة تميـل إلى أن يكون لهـا سعر واحـد عالمي، وأن قـوة العمل لهـا قيمة واحـدة على صعيـد عالمي ولـو أن أسعارهـا (وهي الأجور الحقيقيـة) تختلف من قطر لآخـر. فالإنتـاجية التي تحـدّد قيمـة قـوة العمـل هي متـوسّطة إنتـاجية العمـل المتبلور في إنتاج سلعـة معيّنة عـلى صعيد عـالمي. أمـا أسعار قوة العمل ـ الأجور الحقيقية ـ فهي منوطة بشروط وتحديدات محلية عديدة تختلف من بلد لآخر. إن الفرق بين قيمة قوة العمل وبين أسعارها إنما يحوي في حد ذاته تحويل قيمة من البلدان التي تقلّ فيهـا الأجور عن القيمـة العالميـة لقوة العمل إلى البلدان حيث تزيد الأجور عن هذه القيمة.

هكـذا تحوي آليات تحديد القيمة العالمية تحويلاً كامناً في منـظومة الأسعـار. فلا يتمظهر هذا التحويل في تدفّقات مالية (مثل تصدير الأرباح. . . إلـخ)، بل يُضاف إليها.

ليست هذه الأوضاع ناتج فعل قوانين اقتصادية يمكن اعتبارها مستقلة عن الظروف الاجتماعية. بل ـ على عكس ذلك ـ تحدّد هذه الظروف (أي صراع الطبقات) الإطار الذي تعمل فيه قوانين الاقتصاد. بمعنى آخر هناك تناقضات وتحالفات اجتماعية ترسم الإطار العالمي الذي تنخرط فيه التناقضات والتّحالفات الاجتماعية المحلية.

هذا، وقد توصّلنا أيضاً ـ من خلال استخدام هذا المرجع المفهومي ـ إلى نتيجة أخرى في غاية الأهمية، وهي تخصّ التوزيع الاجتماعي الداخلي وتربطه بالاتجاهات الحاكمة على صعيد عالمي[23]. فقد لاحظت في هذا الشأن عدداً من الظواهر هي الآتية: أوّلاً، إن توزيع الدخول في أطراف النظام أكثر تفاوتاً ممّا هو عليه في مراكزه؛ ثانياً، إن معدّل التفاوت في توزيع الدخول في مجموعة المراكز ثابت في الأجل الطويل، منذ قرن على الأقل؛ ثالثاً، إن التنمية الاقتصادية في بلدان الأطراف يصحبها تفاوت متزايد في توزيع الدّخل. والاستنتاج من هذه الملاحظات يفرض نفسه، وهو أن آليات عالمية القيمة مسؤولة عن الاستقطاب في النظام العالمي، بل تخلق هي الشروط الاجتماعية التي تضمن إعادة تكوينه وتفاقمه من مرحلة إلى أخرى.

2 ـ أقول إن التحليل المطروح هنا لظاهرة الاستقطاب الناتج بالضرورة عن التوسّع الرأسمالي العالمي يؤدي إلى نتيجة سياسية أساسية تخصّ طبيعة الثورة المعادية للرأسمالية (أهي ثورة اشتراكية الطابع أم وطنية شعبية؟)[24].

فقد خلقت التنمية الرأسمالية في المراكز ظروفاً مناسبة جعلت من الممكن تبلور نوع من «الإجماع الاجتماعي». ونقصد بالظروف المناسبة تنمية اقتصادية شاملة وتوزيع فوائدها على مختلف طبقات الأمة. ولا ينقض ذلك القول حقيقة صراع الطبقات حول توزيع فوائد التنمية، بل يفترض أن الطرفين يقبلان «قواعد اللّعبة». والمقصود هنا هو قواعد اللعبة الاقتصادية أي قبول قوانين التنمية الرأسمالية المؤسسة على هيمنة الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ونظام العمل الأجير... إلخ من جانب، وقبول قواعد اللّعبة السياسية، أي ممارسات الديمقراطية الانتخابية، من الجانب الآخر.

وتختلف الظروف في أطراف النظام نتيجة عدم قدرة التنمية الرأسمالية هنا على مواجهة أدنى مطالب الأغلبية العظمى من الشعب. وأقول هنا الشعب لا الطبقة العاملة أو البروليتاريا مثلاً. بالإضافة إلى أن هذه التنمية الطرفية المشوّهة تجعل تبلور الطبقات على نمط ما يحدث في المراكز أمراً مستحيلاً. فالشعب الذي يعاني من هذه التنمية الرأسمالية يتكوّن من تجمّع مائع من طبقات وفئات ـ بعضهم عمال، معظمهم صغار وفقراء الفلاحين، إلى جانب فئات من «البورجوازية الصغيرة» بالمعنى الواسع. . . إلخ.

إن هذه الظروف تدعو إلى ثورة معادية للرأسمالية في الأطراف وتأجيل آفاق التحول الاشتراكي في المراكز. فالثورة المطلوبة في الأطراف معادية للرأسمالية بمعنى أنها ضد التنمية الرأسمالية كما تظهر في تجربة شعوب الأطراف، وهي بالضرورة رأسمالية تابعة وناقصة ومشوهة. مع أن الثورة المعادية للرأسمالية ليست مرادفاً للثورة الاشتراكية.

ولمّا كانت التنمية المتمحورة حول الذات (وهي شرط القدرة على مواجهة المطالب المادية لغالبية الأمة) مستحيلة في الأطراف، وجب اعتبار تنمية «أخرى» خارج إطار النظام والشروط التي تفرضها. هذا هو معنى تعبير «فك الارتباط» الضروري، وهو شرط تحقيق السيطرة الوطنية على التراكم، وهي بدورها تحدّد مضمون التمحور حول الذات.

ثم كنت قد توصّلت إلى نتيجة إضافية مفادها أن البورجوازية المحلية في الأطراف عاجزة عن القيام بهذا الدور التحرّري. إن هذه الملاحظة الأخيرة تفرض اعتبار إشكالية الاشتراكية. فهي ـ شئنا أم أبينا ـ في قلب الموضوع. فإذا كانت البورجوازية غير قادرة على تحقيق التحرر من خلال «فك الارتباط» فلا بدّ أن تؤدّي ديناميكية الحركة الشعبية إلى اندراج المشروع الشعبي في تطلّع مستقبلي لا نجد له إسماً غير «الاشتراكية». هذا بمعنى هدف اجتماعي لا يزال مشروعاً مستقبلياً أمامنا وليس نموذجاً موجوداً محققاً يمكن الاكتفاء بالتمثل به.

هناك في جميع التجارب «الاشتراكية» (الاتحاد السوفياتي والصين وغيرها. . .) يقوم العمل على قوى الإنتاج في إطار استراتيجيا وطنية مخططة متمركزة على

الذات وشاملة دون شك. فمن هذه الزاوية لا ريب أن نجاح هذه التجارب يقابل فشل تجارب العالم الثالث الرأسمالي. هل نستنتج من ذلك أن التجارب الشيوعية ناجحة من حيث الأهداف الوطنية وإن كانت ناقصة من حيث تحقيق الهدف الاجتماعي وهو أصلاً إلغاء الطبقات؟

شئنا أم أبينا فإن اعتبار معنى الهدف الاشتراكي يفرض نفسه هنا. وفي هذا الإطار لا بدّ من رفض تعريف الاشتراكية تعريفاً سلبياً أي إنها «إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج». فالاشتراكية تتطلّب أكثر من «إلغاء»، تتطلب رقابة مجتمعية صحيحة على استخدام وسائل الإنتاج وبالتالي درجة عالية من السيطرة على التطوّر المستقبلي، وذلك من خلال تحكّم صحيح للطبقات الشعبية، الأمر الذي يتطلّب بدوره ديموقراطية سياسية كاملة ومتقدّمة، أكثر تقدماً من الديمقراطية المحدودة الموجودة في مراكز النظام الرأسمالي. والواقع أن هذه الشروط غير متوافرة في البلدان الاشتراكية. وإذا كان ذلك كذلك فإن التساؤل عن الطابع الاجتماعي الحقيقي لهذه النُظُم هو تساؤل شرعي.

وقد توصّلت في هذا الصدد إلى أن هذه المجتمعات تتسم بطابع «وطني شعبي»، وهو طابع يحدّد مرحلة تاريخية طويلة المدى للانتقال إلى المجتمع الاشتراكي. ونقصد أن المجتمعات الاشتراكية «الموجودة فعلاً»، كما يُقال، تنتمي جميعاً إلى مرحلة «بعد الرأسمالية». وأرى أن الثورة الاشتراكية التي تمّت في هذه الظروف التاريخية ـ ولا يمكن أن تتمّ ثورة خارج هذا الإطار ـ أرى أنها تفتح مرحلة تاريخية طويلة، تفوق مدتها السنين بل العقود، إذ لن تنتهي إلا بفوز القوى الاشتراكية على صعيد عالمي (وهو أمر خارج جدول الحوادث المحتمل حدوثها في الآفاق المنظورة). وفي خلال هذه المرحلة التاريخية تتآزر وتتعارض قوى تدفع في اتجاهات مختلفة. وأرى هنا أنّ هذه القوى هي ثلاث وليس اثنتين (الاشتراكية والرأسمالية كما يُقال في معظم الأحيان).

أولاها، هي القوى الدافعة في اتجاه التطوير الاشتراكي، ومصدرها الطبقات الشعبية التي عبّأت قواها خلال الثورة من أجل تحقيق الأهداف الاشتراكية، وإيديولوجيا الطليعة الماركسية التي لعبت الدور الحاسم في هذه التعبئة والتوعية.

وثانيتها، هي القوى الدافعة في اتجاه استمرار بل إنماء علاقات إنتاج رأسمالية، وهنا أيضاً يتطلب الأمر رفع إبهام قد يرد. فلا نعتبر نحن أن هذه القوى هي مجرد انعكاس «لبقايا» الماضي. بل أطروحتنا هي أن تنمية قوى الإنتاج في هذه الظروف التاريخية يستحيل أن تتفادى فتح مجال لتوسيع العلاقات الرأسمالية. إلا أن هذا التوسيع لا يعني أيضاً بالضرورة خضوعه لمقتضيات التوسع الرأسمالي العالمي. فالدولة الوطنية موجودة هنا، وهي عنصر يستطيع أن يمنع تآزر القوى الرأسمالية الداخلية مع القوى المهيمنة على صعيد عالمي لدرجة أن تؤدي إلى عودة إلى الرأسمالية البحتة.

وثالثتها، إذن، هي تلك الدولة التي أشرنا إليها حالاً. إن الأطروحة الأكثر انتشاراً في صدد الدولة تركّز على دورها كمجرد وسيلة لتنفيذ مصالح طبقية. وعلى هذا الأساس يدّعي البعض أن إلغاء الملكية الخاصة (وبالتالي القضاء على الطبقة الرأسمالية) قد جعل الدولة وسيلة في خدمة الجماهير. بينما يدّعي غيرهم العكس، أي إن هذه الدولة أصبحت تخدم نظاماً رأسمالياً أُعيد بناؤه. أما نحن فلا نكتفي بهذه الادّعاءات. فمن جهة لا نقبل أطروحة أن المجتمع الذي ليس اشتراكياً إنما هو بالضرورة رأسمالي. (ولسنا نحن هنا بصدد نقاش هذه المشكلة التي تناولناها في أماكن أخرى). ومن الجهة الأخرى نرى أن الدولة في هذه الظروف التاريخية تلعب دوراً مستقلاً. بل هناك احتمال تاريخي وارد مفاده أن يتبلور نمط اجتماعي جديد حول هيمنة الدولة (ولذلك أطلقنا على هذا النمط اسم «الدولنة»).

إن المجتمعات الاشتراكية «الموجودة فعلاً»، كما يُقال، تنتمي إلى مرحلة «بعد الرأسمالية». تعمل وتتناقض فيها القوى الثلاث المذكورة.

أمّا العالم الثالث المعاصر فهو الآخر في حاجة ماسَّة إلى ثورة وطنية شعبية. فآمال تحقيق التحرّر من التبعية وإتمام تنمية متكاملة على نمط التنمية المركزية إنما هي مجرّد أوهام كذّبها تاريخ التوسع الرأسمالي العالمي منذ قرون. إلاّ أن هذه الأوهام تتجدّد عند كل مرحلة جديدة من التطور العام. كما يتجدّد الوهم أن البورجوازية المحلية قادرة على القيام بهذه المهمّة.

مع أن عجز البورجوازية المحلية لا يعني أن المجتمع ناضج للانتقال السريع إلى الاشتراكية. فالثورة الوطنية الشعبية هنا أيضاً تفتح فترة تاريخية لا تزال تعمل فيها قوى مجتمعية تدفع في اتجاه قيام علاقات اجتماعية ذات طابع رأسمالي. مع أن هذه القوى تصطدم هنا بقوى أخرى تدفع في الاتجاه الاشتراكي.

إن التجارب «الاشتراكية» للعالم الثالث المعاصر (الناصرية وغيرها) لم تقم على أساس ثورات وطنية شعبية صحيحة. . . بل كانت مجرد ناتج مأزق التنمية الرأسمالية المندرجة في إطار النظام الرأسمالي العالمي. ففي أحسن الفروض كانت هذه التجارب تشير إلى احتمال التطوّر نحو نظام وطني شعبي، ولا أكثر من ذلك. ففي هذه الظروف كان ميزان القوى في صالح الرأسمالية أكثر مما هو الأمر عليه في تجارب النُظُم التي قامت في أعقاب ثورة شعبية صحيحة (الاتحاد السوفياتي والصين. . . إلخ). الأمر الذي يفسّر بدوره تعرّض تلك التجارب للانقلاب السريع حينما تجمّعت الظروف الداخلية والخارجية الملائمة له.

يثبت تاريخ مصر المعاصرة عجز البورجوازية المحلية على القيام بمهمة التحرّر من التبعية الناتجة عن انخراط التنمية المحلية في إطار التوسع الرأسمالي العالمي. وتدعو هذه الملاحظة إلى العودة في نقاش مفهوم «البورجوازية الوطنية».

لا يزال الكثير يتحدثون عن المجتمع المصري للقرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين على أنه مجتمع «نصف اقطاعي ونصف رأسمالي» على حسب التعبير المعروف. ونقصد هنا هذا التعبير الدارج في الحركة الشيوعية العالمية منذ العشرينات، والذي طُبِّق على جميع المجتمعات الآسيوية والأفريقية التي خضعت للهيمنة الكولونيالية أو نصف الكولونيالية. وإذا كان المقصود من استخدام هذا التعبير مجرد الإشارة إلى أنّ هذه المجتمعات لم تكن قد دخلت مرحلة الرأسمالية قبل أن يغزوها الاستعمار الغربي، وأنّ السلطة الاستعمارية لم تقم بتصفية أنماط الإنتاج وأشكال الاستغلال السابق على الرأسمالية بل أبقتها وكيّفتها من أجل استخدامها واندماجها في إطار الاستغلال الرأسمالي العالمي

الذي استفاد هو (الاستعمار) منه بالدرجة الأولى، إذا كان هذا هو المقصود من استخدام هذا التعبير فلا غبار عليه. إلا أن العديد استدرجوا ولا يزالون يستدرجون من هذه الملاحظة العامة والصحيحة مجموعة مقولات تدعو إلى التساؤل.

ومن هذه الاستدراجات السريعة أنّ طبقة كبار الملّاك الزراعيين لها طابع «اقطاعي». بل وإنها طبقة مميّزة عن طبقات أخرى تكوّنت نتيجة التنمية الرأسمالية ـ ولو المشوّهة ـ نقصد هنا البورجوازية الكومبرادورية من جهة والبورجوازية الوطنية من الجهة الأخرى. تضاف عادة إلى ذلك مجموعة ملاحظات عينية خاصة بأوضاع مصر ـ بعضها صحيحة في نظري ـ وبعض الأطروحات السياسية. ومن الملاحظات العينية مثلاً الأصل الأجنبي ـ ولو المتمصّر ـ لأجنحة كاملة من البورجوازية الكومبرادورية التجارية والمالية. ومن الأطروحات السياسية أن «الاقطاع» (بمعنى كبار الملّاك الزراعيين) والكومبرادورية (بمعنى تلك البورجوازية الأجنبية) مثّلوا السند الأساسي لنظام الحكم (الإنجليزي ثم الملكي) بينما البورجوازية الوطنية واجهت الاستعمار فقادت جبهة قوى التحرر الوطني. وبهذا المفهوم لم تكن البورجوازية وطنية الأصل فقط (أي مصريون حقيقيون) بل كانت وطنية بالمعنى السياسي.

أعتقد أن هذه الأطروحة المبسّطة الشائعة تتطلّب إعادة النظر فيها أو على الأقل التكيّف. فقد سبق ملاحظاتي:

أولاً: أن الملكية الزراعية الكبيرة (وكذلك شأن الملكية الزراعية المتوسطة، أي ملكية طبقة الأعيان والكولاك) لم تكن في ظروف مصر وارثة عهد سابق على «الغزو الرأسمالي»، بل نشأت نتيجة التنمية الرأسمالية الحديثة. ويترتب على ذلك أنّ الطابع الرأسمالي في هذه الملكية وبالتالي في الطبقات المرتبطة بها (كبار ومتوسطو الملّاك) هو الطابع الغالب فيها. فلا يصحّ إذن توصيف كبار الملّاك على أنهم «إقطاعيون».

ثانياً: إن الأنشطة المالية والتجارية التي تولّتها عناصر «الكومبرادورية» قد ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بمصالح طبقة الملّاك الزراعيين من أول ظهور الطرفين.

ثالثاً: إن المنشآت الصناعية التي أقيمت في المرحلة التالية لم تكن ناتج مبادرة «بورجوازية وطنية»، بل ناتج مبادرة قام بها عناصر من أكبر كبار الملاّك الزراعيين ذهبوا إلى استثمار جزء من الفائض المستدرج من استغلال الأرض في تلك الأنشطة الجديدة. ثمّ إن رأس المال الأجنبي (البريطاني وغيره) والمصري (والمتمصّر) الكومبرادوري قد اشترك باكراً مع أموال كبار الملاّك في هذه الأنشطة الجديدة.

وقد استنتجت من هذه الملاحظات أن الطبقة المستغِلة (بكسر الغين) المحلية (ولا أقول الوطنية) أصبحت في ظروف مصر «وحدة موحّدة» باكراً، كما أنّ الطابع الرأسمالي هو الغالب فيها. ولا يمنع هذا من القول: أولاً، إن هذه الرأسمالية المحلية ناتج تطوّر تمّ في إطار السيطرة الاستعمارية وبالتالي خضعت لمقتضيات التوسع الرأسمالي العالمي فاتّسمت بعدم التكافؤ والتشويه والتحديد. ثانياً، إن هذه الرأسمالية غير متجانسة من حيث حجم رؤوس الأموال المملوكة من قبل مختلف العناصر المكوّنة لها (أفراد وعائلات). وليست هذه السمة الأخيرة خصوصية مصرية على الإطلاق، بل هي القاعدة العامّة في تكوين أية بورجوازية في أي قطر ـ سواء أكان بلداً رأسمالياً متقدماً أو متخلّفاً. فتشمل البورجوازية دائماً فئات كبرى ومتوسطة وصغيرة.

وإذا كانت هذه الملاحظة حول تكوين الرأسمالية المصرية صحيحة لترتب عليها نتائج سياسية في غاية الأهمية لعلّ أهمها هما الأطروحتان الآتيتان:

أولاً: إن التناقض بين «الميل الوطني» (أي الرغبة في التّخلص من الحدود المفروضة على الرأسمالية المصرية من قبل الهيمنة الاستعمارية) و«الميل الاتّفاقي» (أي الاكتفاء «بالتكيّف» للأوضاع العامة المفروضة من التوسع الرأسمالي العالمي) ليس تناقضاً بين طبقات متميّزة بعضها عن بعض (فبعضها طبقات «وطنية» والأخرى «خائنة»)، بل هو تناقض داخلي لطبقة يتغلّب فيها طابع الوحدة (رغم تواجد تناقضات ثانوية بين أقسامها ـ وهي سِمة عامّة تتواجد في كل بورجوازية، إذ إن هذه التناقضات ناتج قانون المنافسة الاقتصادية الذي يتّصف به النظام الرأسمالي). فتارة تسمح الظروف بتغلّب الميل «الوطني»

فتجاهد البورجوازية المحلية من أجل تحسين وضعها في النظام العالمي وتعديل شروط تنميتها في هذا الإطار (أي تعديل قواعد التوزيع العالمي للعمل في صالحها هي بورجوازية محلية)، وذلك دون التطلّع إلى «فك الارتباط» (أي الخروج من إطار النظام العالمي). وبالتالي فإن «الميل الوطني» هو في هذه الظروف وبالضرورة محدود الأهداف فيستحيل أن يحقق «التحرّر من التبعية» (الذي يتطلب في نظري فك الارتباط المذكور). بل إن النتيجة الموضوعية لأي إنجاز يتمّ في هذا الإطار هي في نهاية الأمر التعمّق في الاندماج العالمي، وبالتالي اشتداد التبعية. وسوف نرى أنّ تجربة بنك مصر تثبت ذلك.

ثانياً: إن هذه الأوضاع (أي عجز بورجوازيات الأطراف عن أن تقوم بالمهمة التاريخية التي قامت بها بورجوازيات المراكز) يعطي للبورجوازية الصغيرة دوراً تاريخياً لا مقابل له في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة. وسوف نرجع إلى هذا الموضوع في ما بعد من أجل تكييف هذه الأطروحة.

أثبتت تجربة بنك مصر صحة أقوالي، على ما يبدو لي على الأقل. فقد أُنشىء هذا البنك بأموال عدد من أكبر كبار الملاّك الزراعيين. ومن خلاله حاولت الرأسمالية المصرية (ولا يمكن فصل الملكية الزراعية الكبيرة عنها) أن تفرض على الاستعمار تعديلات في صالحها هي ـ أي البورجوازية المحلية ـ وشروطاً أكثر تناسباً مع الإنجازات السياسية الجديدة بعد حصولها على استقلال عام 1922. هكذا أُقيمت التعريفة الجمركية عام 1920 وأنشئت بعض المنشآت الصناعية. ومن أجل إنجاز هذه الخطوة رحّبت الرأسمالية المصرية بإشراك الأموال الاستعمارية والكومبرادورية في أعمالها. وفي نهاية الأمر أثبتت هذه التجربة أن الإنجازات التي تمت في هذا الإطار لم تَعْدُ كونها متواضعة، فلم تبلغ أبداً الحد الأدنى المطلوب للتخلص من «التخلّف». هكذا أثبتت هذه التجربة صحة الأطروحة التي تقول إن بورجوازيات العالم الثالث قادرة على القيام بتنمية رأسمالية كاملة على نمط ما قامت به بورجوازيات الغرب.

وإذا كان تحليل تجربة بنك مصر واستدراج الدروس منها عملية بسيطة، فإن الأمر يختلف بالتأكيد بالنسبة إلى تجربة الناصرية. ولذلك لا أشك في أنّ نقاش

مغزى هذه التجربة سوف يستمر يملأ جداول أعمال جيلنا، بل غالباً للأجيال التالية. ولي في هذا الموضوع ملاحظة افتتاحية أعطيها مكانة الصدارة في تحليلي. فهي تفسّر ما سوف يلي من تحليل ومن أحكام. وجوهر هذه الملاحظة أن ظروف الثورة المعادية للاستعمار في جميع بلدان «العالم الثالث ـ أي بتعبير أدق في مناطق أطراف التوسّع الرأسمالي العالمي ـ تعطي دوراً خاصاً وأساسياً لا للبورجوازية الصغيرة كطبقة بل لفئة اجتماعية لا أجد لها اسماً إلّا ذلك الاسم الروسي الأصل وهو «الإنتلجنسيا». وهنا نصطدم بإشكالية البُعد الثقافي للتطوّر المجتمعي اصطداماً مباشراً لا مفرّ منه.

3 ـ ما هي «الإنتلجنسيا»؟ أولاً، لا بدّ من التمييز بين هذا المفهوم وبين المفهوم الدارج ـ «البورجوازية الصغيرة» فليست الانتلجنسيا مرادفاً لفئة المثّقفين أو حملة الشهادات «الجامعية». ولو أن الانتلجنسيا تنتمي عادة إلى البورجوازية الصغيرة، شأنها شأن فئات أخرى من تلك الطبقة، إلا أنها ظاهرة خاصة. أما البورجوازية الصغيرة فهي طبقة تتواجد في جميع المجتمعات الحديثة المتقدّمة منها والمتخلِّفة. وعادة لا تلعب دوراً حاسماً أو حتى مستقلاً وهاماً. فالقاعدة هنا هي أن هذه الطبقة كطبقة عائمة ومتأرجحة منقسمة على بعضها ومتردّدة بين اليسار (التكتل مع الطبقات الشعبية) واليمين (العودة إلى حظيرة القوى البورجوازية) على حسب الظروف.

أما الإنتلجنسيا فهي ظاهرة أخرى، خاصة بظروف مجتمعات رأسمالية الأطراف. ما هي أسباب وجذور هذه الظاهرة؟ لا بدّ هنا من التمييز بين رأسمالية المراكز ورأسمالية الأطراف. فالأولى قد خلقت ظروفاً مناسبة، جعلت من الممكن تبلور نوع من «الاجتماع الاجتماعي». كما سبق قولنا وفي هذه الظروف لا تلعب البورجوازية الصغيرة دوراً حاسماً، إذ تنقسم تارة وتنحاز تارة أخرى، إمّا لليسار وإمّا لليمين بالمفهوم الانتخابي. وتختلف الظروف في أطراف النظام الرأسمالي نتيجة عدم قدرة التنمية الرأسمالية هنا على مواجهة أدنى مطالب الأغلبية العظمى من الشعب. إن هذه الظروف تدعو إلى ثورة معادية للرأسمالية بمعنى أنها ضد التنمية الرأسمالية كما تنبسط في تجربة هذا الشعب، وهي رأسمالية تابعة ومشوّهة وناقصة. . . كما سبق قولنا. ومن هنا يظهر دور خاص وحاسم

لفئة اجتماعية تطرح بديلاً للتنمية الرأسمالية وتعبّر عن هذا البديل في مشروع إيديولوجي وثقافي وسياسي شامل وتقوم بتنظيم الجماهير الشعبية وقيادتها. إن هذه الفئة هي بالتحديد الإنتلجنسيا. وإذا كان العديد من أفراد هذه الفئة هم من أصل بورجوازي صغير ـ بطبيعة الأمر ـ إلا إنّ هذا الطابع ليس هو طابعهم الجوهري. فهناك أيضاً في بعض الظروف ـ أفراد ينتمون إلى الإنتلجنسيا وأصولهم الطبقية بورجوازية بل وأرسطوقراطية ـ وبعضهم من أصل شعبي.

استخدم إذن كلمة الإنتلجنسيا على أنها مرادف «للمثقّفين الثوريين»، الأمر الذي يفترض بدوره تعريف كل من فئة المثقفين ومضمون توصيفهم على أنهم «ثوريّون».

فالمقصود بالمثّقف هو من يشترك في إنتاج المشروع المجتمعي في مجال معين من مجالات احتياجات إقامة هذا المشروع. إن مجالات هذا الإنتاج متنوّعة ومتعدّدة فتشمل طرح المشروع السياسي والاجتماعي والقدرة على بثّه في المجتمع والقدرة على القيادة السياسية المطلوبة لإنجاز الهدف، وكذلك طرح نُظُم القيم وأهم الأفكار والتصوّرات التي تتكوّن منها الإيديولوجيا المتمشيّة مع المشروع المعتبر، وإنتاج الصور الفنية التي تلعب دوراً فعّالاً في بث المبادىء والقيم المذكورة... إلخ.

ومن الواضح، إذن، أن هذه الفئة هي فئة «نخبوية» محدودة العدد، فلا تمتّ للطبقة البورجوازية الصغيرة (ولا لفئة حملة الشهادات العليا) بصلة جوهرية. أمّا الطابع الثوري الذي نحن بصدده هنا فهو بالطبع يتعلّق بالثورة المطلوبة ـ أي الثورة الوطنية الشعبية.

ثمة أطروحة ماركسية شائعة ومعروفة تذهب إلى أن لكل طبقة من طبقات الأمة إيديولوجيا خاصة لها، تنعكس فيها مصالحها ونوعية إدراكها لها، وإن المثقفين ينقسمون حسب هذا التقسيم الطبقي للمجتمع. فهناك من يشترك منهم في التعبير عن طبقة معينة ومن يشترك في التعبير عن طبقة أخرى. وفي هذا الإطار إنّ لدينا في ظروفنا التاريخية مثقفين «بورجوازيين وطنيين» ومثقفين

«كومبرادور» أو «إقطاعيين» ومثقفين «فلاحين» ومثقفين «للطبقة العاملة». . . إلخ، إذا كان هذا الوصف الطبقي صحيحاً.

إنني لا أرى مانعاً في هذه الأطروحة. إلّا أن هذا الوصف والتبويب لا يكفيان من أجل فهم الموضوع المعقد الذي نحن بصدده. وذلك للسببين الاثنين الآتيين:

أوّلاً: إن كل طبقة في التاريخ لم ترتفع إلى مستوى القدرة على طرح مشروع مجتمعي يتّفق مع مصالحها وآفاقها المستقبلية. الأمر الذي يفترض الخوض في إشكالية ما هي الظروف المناسبة وما هي الظروف المانعة التي تجعل طبقة معيّنة قادرة أو عاجزة تاريخياً. وما هي العلاقة بين هذه الظروف وسمات الفئات المثقفة الموجودة في المجتمع؟

ثانياً: إن بعض أوجه النشاط الفكري تتعدّى مشكلة المضمون الطبقي.

وأودّ أن أعود في ما يلي إلى هاتين النقطتين.

من المعروف أن النظرية الماركسية تميّز بين «الطبقة في ذاتها» و«الطبقة لذاتها». ويقوم هذا التمييز على عنصر الوعي والقدرة على التعبير الإيديولوجي والقيام كقوة سياسية مستقلة. فالطبقة في ذاتها محدّدة من قبل ظروف اقتصادية واجتماعية موضوعية (نمط الإنتاج). بينما الطبقة لذاتها هي تلك الطبقة التي ارتفعت إلى مستوى الفاعل في التاريخ. فما هي الظروف والشروط التي تساعد على تحوّل طبقة في ذاتها إلى طبقة لذاتها؟

لا شك أن هذا الموضوع في غاية التعقّد. بدليل أن النظريات الماركسية في هذا المجال تعدّدت وتعارضت.

فهناك لينين الذي ذهب إلى أن الطبقة العاملة من تلقاء نفسها لا تستطيع أن ترتفع إلى هذا المستوى، فلا يتجاوز وعيها المكتسب «تلقائياً» عن «الوعي النقابي» (أي إدراك المصلحة الاقتصادية المشتركة في إطار قبول آليات الرأسمالية). وبالتالي ذهب لينين إلى أن «الوعي الثوري» عنصر لا بدّ من «إدخاله» من «الخارج». فمن يقوم إذن بهذا الدور إن لم تكن الإنتلجنسيا

الثورية (الاشتراكية)؟ لعلّ الظروف الخاصّة بالمجتمع الروسي تفسّر هذه النظرية اللينينية (التي أعتبرها صحيحة بالنسبة إلى روسيا وغيرها من بلدان أطراف الرأسمالية).

إلّا أن آخرين من كبار المفكّرين الماركسيين الثوريين لم يقبلوا هذه النظرية. فاعتمد هؤلاء على أدلّة قوية موجودة فعلاً في كتابات ماركس وفي ممارساته الثورية ليدّعوا أن الطبقة العاملة الناضجة تنتج من نفسها الإيديولوجيا الاشتراكية الثورية.

ثم أتى غرامشي (Gramsci) الذي تقدّم بأطروحة «المثقف العضوي». وكان يقصد أن الطبقات الأساسية (وفي ظروفنا المعاصرة إذن البورجوازية والبروليتاريا) تنتج من نفسها «مثقفيها العضويين» القادرين على طرح المشروع المجتمعي المتكامل (هنا الرأسمالي أو الاشتراكي). فهنا نجد المثقف العضوي البورجوازي الذي أنتج الإيديولوجيا البورجوازية وليست هي فقط إيديولوجيا البورجوازية بل هي أيضاً الإيديولوجيا المهيمنة على صعيد المجتمع كلّه. إلى أن ينضج البروليتاريا لدرجة أنه يصبح قادراً على طرح مشروع بديل لا يتناسب مع احتياجاته الخاصة به هو فقط، بل يرتفع (هذا المشروع) إلى أن يكون جواباً لمشاكل المجتمع بكلّيته. هذا هو الشرط الضروري لتصبح البروليتاريا طبقة قادرة على قيادة التحوّل المجتمعي.

من هنا أطرح فرضية تتّفق مع ما قلته عن رأسمالية المراكز ورأسمالية الأطراف.

فإذا كانت رأسمالية المراكز قد خلقت ظروفاً موضوعية أجّلت آفاق التحوّل المجتمعي، أي ظروفاً ألغت ـ ولو مؤقتاً ـ الحاجة الموضوعية إلى الثورة الاشتراكية، لترتّب على ذلك أن فئة المثقفين الثوريين لا وجود لها في المجتمع الرأسمالي المتقدّم. ليس معنى ذلك أنه لا يوجد في هذا المجتمع أفرادُ ذوي الآراء الثورية بل معناه أن هؤلاء الأفراد لا يمكن أن يلعبوا دوراً تاريخياً قيادياً. وقد لاحظ ذلك المفكّر الفرنسي باندا (Julien Benda) حينما تحدّث عن «خيانة

المثقفين في الغرب» (La trahison des Clercs) أي اندراجهم في صفوف الإيديولوجيا البورجوازية المهيمنة (وكان يقصد بالطبع اليساريين منهم).

هذا بخلاف الوضع في بلدان رأسمالية الأطراف التي تتّسم بسمة عجز المشروع الرأسمالي المحدود، وبالتالي عدم هيمنة إيديولوجيا الرأسمالية هيمنة صحيحة كاملة. فإذا كانت هذه الظروف قد طرحت موضوعياً «الثورة» (المعادية للرأسمالية) في جدول العمل التاريخي فإنها خلقت في الوقت نفسه ظروفاً مناسبة لتبلور فئة «مثقفين ثوريين» (أي إنتلجنسيا). ومن هنا نفهم اختلاف النظرة بين لينين من جانب (وهو نشط في إطار مجتمع رأسمالي متخلّف) وبين الماركسية الغربية من الجانب الآخر.

إن المثقف الثوري في ظروفنا هو إذن المثقف الذي يرفض الخضوع لمقتضيات التنمية الرأسمالية المندرجة في التوسّع الرأسمالي العالمي والذي يبحث عن بديل له. وبذلك يشترك ولو بدرجات متفاوتة في الثورة الوطنية الشعبية.

أقول بدرجات متفاوتة. لماذا؟

لأن المجتمع الرأسمالي المتخلِّف لا يتكوّن «أساساً» من بورجوازية وبروليتاريا. ففي هذا المجتمع تحتل البورجوازية المحلية ـ وهي محدودة في نفوذها ـ مكانة خاصة متأرجحة بين ميولها «الوطنية» وقبولها الخضوع «الكومبرادوري». أما الطبقات الشعبية فهي متنوّعة (طبقة عاملة محدودة وحديثة، وفلاحون بأوضاعهم المختلفة... إلخ). وأستنتج من هذه الملاحظة أطروحتين اثنتين هما:

أولاً: إن مثل هذا المجتمع في حاجة إلى تبلور قوة خاصة قادرة على جمع القوى الاجتماعية المختلفة الثائرة ـ بدرجة أو أخرى ضد الرأسمالية كما هي في واقع توسّعها العالمي (ولا أقول ضد الرأسمالية كنمط إنتاج مجرد). هذه القوة الخاصة هي الإنتلجنسيا التي لها مسؤولية تاريخية حاسمة في هذه الظروف.

ثانياً: إن التناقضات التي تتواجد في هذا المجتمع (التناقض بين ميول رأسمالية وميول معادية لها)، تتواجد أيضاً داخل هذه الإنتلجنسيا؛ فهي لذلك

غير متجانسة بل منقسمة على بعضها. وعلى هذا الأساس ذهبت إلى أن منظمة الضّباط الأحرار والمنظمات الشيوعية ـ في ظروف مصر ـ كانت تمثّل أهم التيارات في الإنتلجنسيا المصرية المعاصرة.

ثمة عقبة إضافية في سبيل تحليل العلاقة بين دور الإنتلجنسيا في الإنتاج الإيديولوجي وبين الظروف الموضوعية للمجتمع. وأقصد هنا تقدير تلك السمات العامة لفكر مجتمع ما التي تتعدّى مضمون التعبير الطبقي.

فهناك مراحل في تطور المجتمع الإنساني من حيث نمّو قوى الإنتاج ونمو الإدراك العلمي، سواء أكان في ما يتعلّق بالعلوم الطبيعية أم بعلوم المجتمع. وبالتالي فهناك أيضاً مراحل في تطوّر الفكر نفسه. ودون الخوض في هذا الموضوع أودّ فقط أن أشير هنا إلى المرحلتين الوسيطة والحديثة، معتبراً أن أولاهما هي مرحلة نمط الإنتاج الخراجي بأشكاله المختلفة (الاقطاعية وغير الاقطاعية)، وثانيتهما هي مرحلة التوسّع الرأسمالي وما بعد الرأسمالية.

سبق أنني استرسلت في هذا الموضوع، وذهبت إلى أن الفكر الوسيط يتّصف بأنه يُعطي الأولوية للبحث عن «الحقيقة المطلقة» بينما الفكر الحديث يُعطي الأهمية للحقائق الجزئية. فالفكر الوسيط هو فكر ميتافيزيقي (فوق الطبيعة)، على عكس الفكر الحديث الذي لا يدور بصفة جوهرية حول الاهتمامات الميتافيزيقية. الأمر الذي يجعل الدين يحتلّ مكانة الصدارة في الفكر الوسيط، فهو المحور الأساسي الذي تتمفصل حوله جميع أشكال المعلومات العلمية والإيديولوجية. كما أنني أوضحت أن هذا الأمر ينطبق تماماً على العصر الوسيط الأوروبي (المسيحي الاقطاعي) كما ينطبق على العصر الوسيط العربي الإسلامي. لا فرق بينهما في الجوهر من حيث طابعهما الميتافيزيقي، بل من حيث الكثير من تفاصيل فلسفتهما الميتافيزيقية. وقد فسّرت هذا التطابق باحتياجات نمط الإنتاج الخراجي (وخصوصاً طابع علاقات الاستغلال فيه وهي تتّسم «بشفافيتها»)، وهو عنصر أساس مشترك للمجتمعين المذكورين.

ولا يعني ذلك أن الفكر الوسيط «موحّد»، بل عرف هذا الفكر أيضاً

التعبيرات المختلفة والمتناقضة التي تناسب تناقض الطبقات. إلّا أن هذه التعبيرات نُطقت في إطار الفكر الوسيط الميتافيزيقي.

وكذلك شأن الفكر الحديث الذي يقبل هو الآخر التعبيرات التي تنعكس فيها نظرات الطبقات المتناقضة؛ ولو أن هذه التعبيرات تُنطق أيضاً في إطار المنهج غير الميتافيزيقي للفكر الحديث.

هذا، وقد أشرت أيضاً في دراستي إلى أن الدين في ذاته (سواء أكان المسيحية أم الإسلام) يتمتّع بدرجة عالية من المرونة، ويقبل تفسيرات تتمشّى مع المجتمع الحديث كما قبِل تفسيرات تناسبت مع احتياجات المجتمع الوسيط. فالانتقال من عصر الفكر الوسيط إلى عصر الفكر الحديث يتطلّب إذن «ثورة ثقافية» في مجال فهم الدّين. إلّا أن هذه الثورة لم تتمّ بعد في وطننا العربي الإسلامي، نتيجة تخلّف المجتمع بشكل عام. الأمر الذي أدّى بي إلى القول بانّ «الشّعب المتخلّف يفهم دينه فهماً متخلّفاً».

ينبغي إذن أن نعمل حساباً لهذه الملاحظات حول طابع الفكر وسماته التاريخية. فهي تفسّر لنا الصعوبة الإضافية التي تقف في سبيل تبلور إجابة إيديولوجية صحيحة تتمشّى مع احتياجات الثورة الوطنية الشعبية التي نحن بحاجة إليها. بالإيجاز أرى أن هناك في مجتمعنا ثلاث مجموعات من الإجابات الإيديولوجية الموجودة فعلاً أو المحتملة هي الآتية:

أولاً: الإجابات التي تطرح بديلاً وهمياً من خلال «العودة إلى الأصول»، كما لو كان من الممكن تفادي تحدّيات العصر والابتعاد عن العالم المحيط وهو الأقوى. وتتغذّى هذه الإجابات بالحنين إلى الماضي، وتعتمد على المنهج الميتافيزيقي والتفسير المتجمّد للدّين.

ثانياً: الإجابات التي تطرح بديلاً مستحيلاً من خلال تصوّر إمكان إنجاز «مشروع وطني بورجوازي» على نمط ما حققّه الغرب المتقدّم، فتدعو إلى «التغريب» Occidentalisation.

ثالثاً: الإجابات الصحيحة التي تتّفق مع الاستقلالية والطابع الخلّاق للمشروع الوطني الشعبي.

وقد لاحظنا أن الإجابات البورجوازية ـ في ظروف تخلّف بورجوازيتنا وهيمنة الفكر الميتافيزيقي ـ قد فصلت مشكلة تجديد الدوّلة والاقتصاد (فقبلت في هذه المجالات الامتثال بأوروبا) عن مشكلة استحداث الفكر (فتراجعت في هذا المجال واكتفت بأخذ موقف «محافظ»). ومن هنا ازدواجية الفكر البورجوازي في مجتمعنا. هذا بينما ذهبتَ إلى أن البديل الوطني الشعبي يتطلّب جرأة تفتقدها البورجوازية. فهو يتطلب التحديد وليس الامتثال في كل من مجال استحداث الدولة والمجتمع واستحداث الفكر. فهو ـ من خلال هذه الثورة الثقافية ـ قادر على التوفيق الخلّاق بين جذورنا التاريخية («الأصالة») وبين احتياجات العصر والمستقبل («المعاصرة»).

أذهب، إذن، إلى أن أهم الحركات التي أثّرت في تاريخ مصر المعاصر تتّسم بهذا الطابع. لعلّ أجنحة من الحزب الوطني القديم ومن الوفد كان لها أيضاً هذا الطابع (ولسنا نحن هنا بصدد نقاش هذه الملاحظة التاريخية). وأزعم أن منظمة الضباط الأحرار والحركات الشيوعية كانت أساساً منظمات عبّرت عن ظاهرة تبلور الإنتلجنسيا المصرية المعاصرة بعد الحرب العالمية الثانية. وهما الاثنان ـ أي تيار الضباط الأحرار وتيار الشيوعية ـ قد اجتمعا في البُعد الوطني الصميم، أي رفض منزلة مصر في النظام العالمي. ولكنهما اختلفا في انتمائهما الفكري والإيديولوجي ولهذا الاختلاف جذور وأبعاد ثقافية وإيديولوجية عميقة ليس هذا هو المكان لنقاشها. إلّا أن ظروف مصر قد أعطت الفرصة التاريخية للجناح الذي تطوّر في ما بعد إلى «الناصرية» على خلاف ما حدث في روسيا والصين حيث صار زمام المبادرة في أيدي الجناح «الشيوعي» للإنتلجنسيا.

فلا شك أن التجربة الناصرية نشأت وتطورت بدافع وطني صميم.

هذا هو الجانب الإيجابي. ولكنه لا يمثل إلّا نصف القصّة. فهناك جانب آخر هو الجانب الإيديولوجي للتيار الناصري في الإنتلجنسيا، أو بتعبير أدق نقصه في هذا المجال. وهو أمر معترف به إذ إن جمال عبد الناصر نفسه قال عنه إنه لم يكن لديه مشروع اجتماعي معيّن بل «تعلّم» من التجربة، إلا أنّ النقص الإيديولوجي يعبّر دائماً عن إيديولوجيا ضمنية تتلخص هنا في أنّ الناصرية

ورثت الكثير من الأفكار السائدة في بعض الأجنحة المتخلِّفة للمجتمع المصري. ولا أقول إن هذه الأفكار عبّرت عن آيديولوجيا البورجوازية الصغيرة بصفة خاصة. فهي أفكار انعكس فيها التخلّف الثقافي للمجتمع المصري في مجموعه. وقد وقفت هذه الأفكار المتخلّفة سدّاً حال دون قبول الأفكار المستحدثة. ومنها الماركسية. فقد وقفت هذه الأفكار مانعاً في سبيل نضوج الوعي بالحسم المطلوب في قضية استقلال تحرك الطبقات الشعبية كما تعلّلت بالآمال الوهمية في «المستبد العادل» ورفض الديمقراطية، وغذّت العداء إزاء الماركسية... إلخ. هي إذن في نهاية الأمر أفكار لها نصيبها في وضع حدود التجربة الناصرية وإضعافها. ولذلك ينبغي تواصل النقاش حول جذور التخلف الإيديولوجي في المجتمع المصري.

3 ـ من أجل إعادة بناء عالم متعدد الأقطاب:

ما هو الإطار السياسي المناسب الذي يمكن أن يساعد على تبلور هذه الثقافة العالمية الآفاق فعلاً والمتنوِّعة في تعبيراتها المحلية التي نحن في حاجة ملحّة إليها؟ سبق أنني تناولت في كتابي المعنون «ما بعد الرأسمالية» نقاش العلاقة الجدالية بين النضال من أجل «فك الارتباط» كخطٍ استراتيجي عام وبين النضال من أجل إصلاح النظام العالمي كخطوة تكتيكية، علماً بأن هذه العلاقة هي علاقة تضاد وتكامل في آن واحد.

وهنا أودّ ـ في خاتمة هذا الكتاب ـ أن أعود بالإيجاز إلى أهم استنتاجاتي في شأن هذه الإشكالية الرئيسية.

يقال إننا نعيش جميعاً على أرض واحدة، وبالتالي إن الشعوب جميعاً لها مصلحة مشتركة في مواجهة التحديات نفسها. لا شك أن عملية التدويل ليست بجديدة إذ إنها بدأت منذ خمسة قرون عندما تمّ اكتشاف أمريكا ثم عندما قامت فلسفة الأنوار على أساس منظومة قيم إنسانية عالمية المغزى. إلا أنّ التدويل هذا قد دخل فعلاً في مرحلة كيفية جديدة منذ أربعين عاماً، نتيجة التكثيف الذي طرأ على شبكة المبادلات والمواصلات من مختلف الأنواع وكذلك نتيجة التطور

الهائل في وسائل التدمير التي بلغت حد القدرة على تخريب الأرض كلها وإبادة الإنسانية بكليتها.

هل يجب أن نستخلص من هذه البديهية أنّ «التبعية المتبادلة» كما يُقال تفرض نفسها على جميع مجتمعات العالم بحيث إنها مضطرة إلى أن تُخضع مشروعها الاجتماعي ـ مهما كان ـ لمتقتضيات معيار عقلانية الاقتصاد العالمي والتوسّع المستمر للسوق؟ كلا ولو أن هذا الرأي سائد حالياً، إلاّ أنه رأي غير صحيح علمياً بل وخطير إلى أقصى الحدود اجتماعياً وسياسياً.

وقد فرضت مقتضيات التدويل خلال مرحلة التوسع الذي تلى الحرب العالمية الثانية إلى عام 1970 ، فرضت نفسها على العالم من خلال نظرية مزدوجة متكاملة الجزءين. فكان الرأي السائد في البلدان المتقدّمة أن السياسة التداخلية الكينزية قد نجحت في ضمان نمو مستمرّ لصالح الجميع فمحت التقلبات الظرفية وخفّضت مستوى البطالة إلى حده الأدنى. وكان هذا الإنجاز قد بدا معجزة فعلاً إذ إنه اقترن بانفتاح خارجي متزايد لدرجة أن ذكرى الأيام التي اتّسمت بالتناقض بين مقتضيات السياسات الوطنية من جهة واستمرار التوسع العالمي من الجهة الأخرى، إن ذكرى هذه الأيام قد هجرت الأذهان. أمّا في البلدان النامية فكانت إيديولوجية التنمية باندونج (من 1955 إلى 1975) قد أقيمت على العقيدة بإمكانية التوافق بين ضمان الهيمنة الوطنية على عملية التنمية وبين الإفادة من مزايا الانفتاح على التقسيم العالمي للعمل. ومعنى هذه النظرية المزدوجة هو أن نقاش الأحكام ـ التي اختلفت كثيراً أو قليلاً ـ كان يدور في فلك قبول المبادىء العامة المشار إليها. أما البلدان الاشتراكية، فكانت ـ في هذه الظروف ـ قد كبّلت في نظرية ثالثة تقوم على الرفض المبدئي لمفهوم التبعية المتبادلة. إلا أن التفكك الذي طرأ بالتدريج على الدولة الستالينية السلطوية واقتصادها الأوتاركي المنغلق على نفسه قد فتح آفاق الأمل في تطور «ليبيرالي» ـ اعتبر تمهيداً لدمقرطة المجتمع ـ افترض بدوره الانفتاح الخارجي. وفي هذا الإطار كانت القطبية العسكرية الثنائية نفسها توحي بنوع من الاطمئنان: إذ إن العقل يدعو إلى تخطّي حدود التوازن من خلال التهويل المتبادل وإلى التطور

نحو نزع التسليح النووي والبحث عن حلول وسطى في مجالات النزاعات «الاقليمية».

لا ريب أن أزمة الرأسمالية قد أنهت فعلاً أوهام الكينزية وإيديولوجية التنمية. وكذلك لا ريب أيضاً أن أزمة الاشتراكية لم تجد بعد حلّها النهائي. إلا أن الصراع الذي خلقته هذه الأزمة المزدوجة قد استدعت هجوماً محافظاً تحت راية «الليبرالية الجديدة»، التي تقتصر على اللجوء إلى معجزة العلاج الذي يُجدي في جميع الظروف وهو «الاعتماد على آليات السوق»! على أن الاستمرار في السياسات التي تستلهم بهذه النظرية الدغماتيكية لا بدَّ أن يؤدي إلى تدهور خطير للأوضاع بل أن يؤدي إلى عكس هدف هذه السياسات أي إلى تفكك النظام العالمي والعودة إلى اصطدامات عنيفة بين مصالح وطنية وذلك دون هيمنة على تطور الحوادث، وبالتالي قد يؤدي إلى العودة إلى القطبية الثنائية. وسوف أعطي في ما يلي أربعة أمثلة لهذه المخاطر.

إلى الآن اقتصر بناء أوروبا على اتخاذ خطوات تلازم التوسع التدريجي للسوق المشتركة. هذا وكانت ظروف رواج الخمسينات والسيتنات قد ساعدت على إنجاز التكيف الاجتماعي لهذا التطور دون أن تعوقه عقبات صارمة. على أنّ انقلاب الأوضاع في ظروف الأزمة الهيكلية الراهنة قد جعل استمرار التكيّف عسيراً، فثمة أقاليم وقطاعات إنتاج بكليتها لن تستطيع أن تنجز بنجاح التحوّل الضروري لمواجهة ازدياد المنافسة. فلا بد أن تتفاقم هذه التناقضات فتصبح غير قابلة للتحمّل سياسياً واجتماعياً لدرجة أن هناك خطراً حقيقياً في تفجّر مشروع الوحدة الأوروبية نفسه كما تشير إليه دلائل عديدة ظهرت في السنوات الأخيرة. العلاج واضح: يقتضي أن تلازم سياسة اجتماعية تقدّمية مشتركة عملية توسُّع السوق في إطار شامل يتطلع إلى تخطيط عمليات التحول للقطاعات المتخلفة. إنني لا أشك في أن اتخاذ مثل هذا الموقف ـ إذا تحرر اليسار الأوروبي من التبعية إزاء الدغمائية الليبرالية بالجرأة المطلوبة ـ من شأنه أن يضمن لهذا اليسار وقعاً عظيماً. فإذا اتخذ اليسار الأوروبي هذا الموقف لا أشك انه قادر على أن يصبح القوة السياسية المهيمنة في هذه القارة وبالتالي أن يهمِّش اليمين الذي يتطلع فقط

إلى تحصيل الأرباح القصيرة الأجل التي يمكن استخراجها من توسع السوق دون مراعاة احتياجات التكيّف الاجتماعي.

في مناطق الأطراف نصف المصنعة يواجه نمط التنمية المتّبع إلى الآن تحديات حاسمة، كما يوضحه بوضوح شامل مثال البرازيل. فكان هذا النمط للتنمية قد قام على أساس توزيع غير متكافىء للدخل، وذلك بصفة متزايدة. لدرجة أن «المعجزة الاقتصادية للبرازيل» قد أورثت مشاكل اجتماعية مُرعبة للنظام الديموقراطي الحديث النشأة. وأمام نظام الحكم الخيار بين أمرين لا ثالث لهما: فإما أنه يشرع في إصلاحات تقدمية تواجه احتياجات المجتمع ـ وفي هذه الحالة سوف يتصدّى للقوى التي تدافع عن طلبات التوسع العالمي لرأس المال ـ أو أنه لن يفعل ذلك بل يكتفي «بالتكيّف» كما يُقال. وفي هذه الفرضية لن تدوم الديمقوقراطية بل سوف تنهار قبل أن تكون قد أرست جذوراً في المجتمع.

ليس «العالم الرابع» ظاهرة جديدة. ذلك لأن التوسع الرأسمالي قد أنتج في كل مرحلته استقطاباً على صعيد عالمي. وبالتالي أدّى إلى تهميش تلك المناطق في الأطراف التي فقدت دورها ـ بعد أن كانت أحياناً قد لبت دوراً أساسياً بارزاً في مراحل سابقة لتطور النظام. ومن أمثلة هذا التكوّر الخطير تاريخ جزر الكريب وشمال شرق البرازيل التي كانت محلّ «المعجزة الاقتصادية» في مرحلة المركنتيلية ثم أصبحت من بين أفقر الأقاليم للنظام الرأسمالي العالمي في ما بعد. واليوم أفريقيا بكليّتها مهدّدة بمصيرمشابه. فالقارة مخصصة في الإنتاج الزراعي على نمط توسعي لا بدّ أن يؤدي بالضرورة إلى إنهاك خصوبة الأراضي الزراعية. هذا بينما الثورة التكنولوجية الراهنة تعمل على توفير بعض الخامات التي تخصّصت أفريقيا في إنتاجها. فالنتيجة هي أنّ القارة تُعاني من تهميش يستبعدها من التقسيم العالمي للعمل. فهي قارة تتحمل عملية «فك الروابط» بشكل سلبي مفروض عليها ليس بالشكل الإيجابي كما حدث في الأقطار الاشتراكية. ومن الواضح في هذه الظروف أن الانفتاح على السوق لن يُجدي إذ إن السوق هو المسؤول عن الكارثة والتهميش! فالعودة إلى أساليب الكولونيالية السافرة التي تقترفها ممارسات الإحسان هي في واقع الأمر إشهار بإفلاس الحلول اللبيرالية.

بدأت البلدان الاشتراكية ـ الاتحاد السوفياتي والصين ـ في اتخاذ مجموعة إصلاحات أساسية سوف تعطي بلا شك لكل من السوق والانفتاح على الخارج دوراً هاماً لا يقارن بما كان عليه سابقاً. إلا أنّ الإشكالية الخاصة بهذه البلاد لها وجهان يستحيل فصلهما عن بعض وهما الحاجة إلى دمقرطة المجتمع من جهة وضمان الهيمنة الوطنية على عملية الانفتاح الخارجي من الجهة الأخرى، ومن يتبع عن كثب ما يحدث في هذه البلاد وما يكتب فيها وما يُدار من نقاشات حامية حول هذه الخيارات، يعلم أن الآراء السائدة هناك تدرك تماماً أن حلّ هذه المشكلة المزدوجة لن يقتصر على الإطلاق على «العلاج» الليبرالي.

يتّضح من الأمثلة المعتبرة ـ وهي متباينة من أوجه كثيرة ـ أن حلّ السوق ذي البُعد الواحد لا ينفع في أي حال من الأحوال، إذ لا يمكنه أن يمنع تفاقم المتناقضات الاجتماعية والسياسية الداخلية والخارجية لدرجة أنها تصبح غير قابلة للتحمّل. فالخطاب الإيديولوجي لليبرالية الجديدة ينقصه الطابع العلمي، الأمر الذي يفقده أية مصداقية. ذلك لأن هذا الخطاب يتجاهل أمراً كان يفترض أنه من المسلمات وهو أن آليات السوق من تلقاء نفسها تُعيد تكوين التناقضات وتعمل على تعميقها. ويتطلّب التحليل العلمي لمزايا السوق (وهي مزايا حقيقية) وضع المشكلة في إطارها السليم وهو إطار ترسمه المحدّدات الاجتماعية للنظام الذي تعمل تلك الآليات فيه. ونقصد هنا مستوى نمو قوى الإنتاج والمكان التاريخي في التقسيم العالمي للعمل، والتحالفات الاجتماعية التي تلازم هذا المكان والتي تُعيد تكوينه. ويهتم الفكر الناقد بمعرفة هذه التحالفات بالتحديد وخاصة البدائل التي من شأنها أن تُساعد على الخروج من الحلقة المفرغة المفروضة من خلال آليات السوق.

ومن هذه الزاوية الأخيرة تختلف الظروف اختلافاً جوهرياً من إقليم إلى آخر. الأمر الذي يفرض الأخذ بسياسات تنموية مختلفة وخاصة لكل إقليم، أي سياسات لا يمكن استخلاصها من مجرّد عمل حساب لعقلانية آليات السوق، فهي عقلانية ذات بُعد واحد. تُضاف إلى هذا السبب الرئيسي الذي يدعو إلى استبعاد نظرية السوق الليبرالية أسباب أخرى ـ لا تقل شرعية ـ مثل

الاعتبارات الثقافية والاختلافات السياسية والإيديولوجية التي ترسخ جذورها في التاريخ.

خلاصة القول، إن العالم المعاصر في حاجة إلى إعادة بناء على أساس مبدأ الاعتراف بالتعددية. وأودّ هنا أن أحدِّد مضمون هذا المفهوم الأخير. فلا أقصد القطبية «الخماسية» المقتصرة على القوى الخمس الكبرى ـ وهي الولايات المتحدة وأوروبا واليابان والاتحاد السوفييتي والصين ـ فهي قطبية ذات مغزى سياسي بحت قد تحل محل الثنائية العسكرية الراهنة. بل أقصد بديلاً أوسع نطاقاً يعطي لبلدان ومناطق العالم الثالث مكاناً يسمح لها بالتحرك والتقدّم. وفي هذا الصّدد أرى أن بلدان ومناطق العالم الثالث تحتاج إلى أن تتّفق على مبدأ إخضاع علاقاتها الخارجية لاحتياجات تنميتها الداخلية وليس العكس، أي «التكيّف» بمعنى تكيّف التنمية الداخلية لما تسمح به الظروف الدولية السائدة. وأعتقد أن هذا المفهوم لفك الروابط الذي أدعو إليه لا يمتّ بصلة لا إلى مفهوم الاوتاركية ولا إلى مفهوم الاستبعاد عن التقسيم العالمي للعمل المفروض من خلال التهميش والذي رأينا أمثلة له أعلاه.

تختلف إذن التحالفات الاجتماعية التي تحدّد مضمون استراتيجيات التنمية المطلوبة باختلاف الظروف. ففي الغرب لا شك أن الخطوات التقدمية لن تفقد التحالف الاجتماعي المهيمن طابعه «البورجوازي». فهو طابع له جذور تاريخية عميقة ناتج تطور ضَمِنَ لهذه المجتمعات تنمية متقدّمة تفوق إنجازات غيرها من أوجه كثيرة. هذا القول لا يعني انعدام حدوث تطور اجتماعي تقدّمي محتمل يفتح مجالاً جديداً للنزعة الاشتراكية في داخل هذه المجتمعات. أمّا في بلدان الشرق الاشتراكي فإن التغيّرات المطلوبة تدعو إلى تحرير المجتمع من تحكّم الدولة المطلق بحيث تفتح جدلية التناقضات بين القوى الاشتراكية والقوى الرأسمالية دون قيود كما هو عليه الوضع في الوقت الحالي.

وإذا كان تطوّر التحالفات الاجتماعية المطلوب في الغرب المتقدّم والشرق الاشتراكي هو في مبدئه تطوّر تدريجي يتم على أساس احترام جوهر المجتمع الحالي، فإن الأمر يختلف بالنسبة إلى العالم الثالث. فالعالم الثالث في حاجة إلى

تغيّرات ثورية في معظم الأحيان. ذلك لأن التحالف الاجتماعي السائد يقوم على هيمنة بورجوازية كومبرادورية الطابع، وبالتالي عاجزة عن إتمام الدور الذي أتت البورجوازية من أجله في ظروف أخرى ـ أي إنماء قوى الإنتاج. فيستحيل أن يتطوّر الوضع حتى يكسب هذا التحالف طابعاً وطنياً شعبياً، كما هو مطلوب.

وفي جميع الحالات ـ سواء أكان التطور تدريجياً أو ثورياً ـ نرى أن التحالفات الاجتماعية المطلوبة لتلازم إعادة بناء النظام العالمي على أساس مبدأ التعدّدية لها مضمون شعبي (ولا أقول اشتراكي) ووطني (على أساس قطري أو قومي أو إقليمي)، فلا يمكن أن يقتصر المشروع الاجتماعي المناسب على استراتيجيات تستدرج من عقلانية آليات السوق. على أن الحاجة الموضوعية بأن يحلّ هذا النوع من التحالفات محلّ التحالفات السائدة إنما هي حاجة ماسّة في الجنوب أكثر مما هي عليه في الغرب والشرق.

لا بدّ من أن إعادة بناء النظام ـ أي «البريسترويكا» إذا استخدمنا التعبير الروسي الذي أدخله غورباتشوف ـ تفرض نفسها على جميع أقسام العالم المعاصر. أمّا رفض هذه الضرورة والانطواء على الخطاب اللبيرالي في مواجهة أزمة العالم المعاصر، فلا بد أن يؤدي إلى نتائج في منتهى الخطورة. فلا بد أن الشعوب التي أهدرت آمالها سوف تقوم بردود فعل تتسم باللاعقلانية وأن تلجأ ـ نتيجة يأسها ـ إلى وسائل التعصّب العنصري أو القومي أو الديني بمختلف أشكالها. وهي جميعاً ردود فعلٍ تدلّ على العجز التاريخي.

كان هناك أمل أن تخلق الأزمة الراهنة ظروفاً مناسبة لتقدّم الفكر الناقد أي ذلك الفكر الذي يرفض الدغماتيكية بمختلفة أشكالها. إلا أن هذا لم يحدث إلى الآن على الأقل. وربما لهذا الوضع أسباب عديدة منها ضيق آفاق علم الاقتصاد الأكاديمي والتشوّهات التي تطبع ممارسات رجال الإدارة و«أهل القرار»، الذين تنقصهم الشجاعة المطلوبة. ونحن نأمل أن الإنتلجنسيا التقدمية الملتزمة سوف تكون قادرة مبدئياً على إدراك هذه الاحتياجات أكثر من رجال الإدارة والاقتصاد.

يبدو لنا أن التعدّدية التي ندعو إليها هنا هي الأساس الوحيد الذي يمكن عليه إعادة بناء أممية شعبية، ينعكس فيها الطابع العالمي الضروري لمنظومة القيم الملائمة لاحتياجات العصر. أمّا الليبرالية الجديدة لا تعدو كونها طوباوية ماضوية رجعية خطيرة.

هذا ولا شك أننا سوف نظلّ نعيش لبعض الوقت في عالم سوف يستمر يتسم بالثنائية العسكرية. هذا إلى أن يكون التطور الاجتماعي القائم على اعتراف تباين الظروف لمختلف أقاليم عالمنا قد خلق شروطاً تسمح بتخطّي حدود خطاب «التعايش السلمي» الدارج والبسيط فحل محله خطاب أقوى يتّفق مع احتياجات الاعتراف بوحدة العالم وتأسيس شرعيتها على أسس متينة.

هوامش

مقدمة:

(1) ليس هنا المكان للتعرّض إلى مختلف أوجه اطروحتي الرئيسية في التتابع التاريخي لأنماط الإنتاج والمفاهيم التي قدمتها في هذا المجال، خاصة مفهومي نمط الإنتاج الجماعي ونمط الإنتاج الخراجي. وكذلك نقاش لطابع الاقطاعية وللمكان الذي يحتله نظام العبودية في هذا الإطار.
أضيف أن تناول هذه المواضيع يتطلب أيضاً نقاش مفاهيم تخصّ مختلف «المستويات» التي يتكوّن منها المجتمع (مستوى البناء التحتي الاقتصادي والبناء الفوقي السياسي والإيديولوجي) وآليات تحركها وعلاقاتها المتبادلة. وتعلق أطروحتي في هذا المضمار أهمية حاسمة لمفهوم «الشفافية» (شفافية آليات الاقتصاد في النظم السابقة على الرأسمالية وانعدامها في الرأسمالية) وبالتالي تطرح هذه النظرية مفهوم «المستوى المهيمن» والخاص للأنماط السابقة على الرأسمالية والنمط الرأسمالي.

راجع في هذا المجال:

- **الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة الإمبريالية** - بيروت، 1980، الفصول 1، 2 و3.
- **أزمةالمجتمع العربي** - القاهرة، 1985، الفصول 1، 2 و5.
- **تعليق على نقد بو علي ياسين لرؤيتي لتاريخ العرب الاجتماعي والاقتصادي** - الوحدة - 1988.

الفصل الأول:

(2) **أزمة المجتمع العربي** - القاهرة، 1985.

(3) **الطبقة والأمة** - الفصل الثاني.

(4) انظر مثلاً:

عبدالله العروي: **العرب والفكر التاريخي**، بيروت، 1983.

محمد عابد الجابري: **تكوين الفكر العربي** - بيروت، 1984.

(5) انظر: مراد كامل - حضارة مصر القبطية - القاهرة 1961.

(6) هناك عدد وفير من الكتب التي تعرض أهم مضمون مؤلفات التراث الفلسفي العربي الإسلامي - لعل كتاب كمال اليازجي (**معالم الفكر العربي** - بيروت 1954) يعطي صورة موجزة كاملة عن هذا التسلسل التاريخي.

(7) لاحظ القارىء أنني أرفض هنا ضمنياً النظرية التي قدمها الدكتور محمد عابد الجابري (تكوين العقل العربي) القائمة على تمييز مزعوم بين تيارين للفلسفة الإسلامية أحدهما «شرقي» (ويمثّله ابن سينا) والآخر «غربي» (ويمثله ابن رشد). وقد ذهب الجابري إلى أن التيار «الشرقي» المزعوم قد تأثّر بالمناهج غير العقلانية «الهندية الأصل» حتى أخذ بالفنوسية بينما اقتصر التيار «الغربي» على استخدام المنطق البحت فرفض البناء الكسموجوني. أعتقد أن هذه النظرية

استمدّت إيحاءها من الآراء المسبقة للتمركز الأوروبي فتنقل لنا دون نقد احتقار الغربيين للثقافات «الشرقية» (وهنا الهندية بالتحديد) - على أن التمركز الأوروبي جمع على بعضها في هذا الاحتقار جميع الفلسفات «الشرقية» المزعومة - ومنها الاسلامية! كأن الجابري أراد أن يفصل «التراث» المغربي» عن «المشرق» (ومن ورائه عن «الشرق» عموماً) ليربط المغرب بالمركب «الأوروبي»! أعتقد أن هذه المحاولة قائمة على خرافة بل على عدم إدراك وحدة الفلسفة الميتافيزيقية السابقة على الرأسمالية. وبالتالي أدت إلى عدم تقييم سليم للتشابه العميق بين فلسفات «الشرق» (الهندية والإسلامية وغيرها) وبين فلسفة «الغرب» (المسيحي) للقرون الوسطى. أما نحن فقد أردنا هنا أن نبيّن بالتحديد هذا التشابه وأن نضع مختلف روافد الفكر الميتافيزيقي (ويشمل الفنوسية والكمسوجونيا إلى جانب منطق الاستدلال) في هذا الإطار الموحّد.

(8) **أزمة المجتمع العربي**، الفصل الثامن.

(9) حسين مروة: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، بيروت، 1979 .

طيّب تيزيني: **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، بيروت، 1976 .

راجع أيضاً: نقاش هذه الأطروحات في:

الماركسية والتراث العربي الإسلامي - توفيق سلوم، وعلي بو ياسين وغيرهما، بيروت 1980.

أيضاً: **أزمة المجتمع العربي** - الفصول 6,5 و7.

(10) انظر: نقاش إشكالية اليمين واليسار في التراث العربي في «**أزمة المجتمع العربي**»، الفصل التاسع.

(11) راجع: ميشيو موريشيما «**رأسمالية وكونفوسيانية**»، باريس، 1987 ، (بالفرنسية Michio Morishima-Capitalisme et Confucianisme).

الفصل الثاني:

(12) في أهمية نقد الاقتصاد الماركسي ومفهومه للاستلاب السلعي، راجع: **أزمة المجتمع العربي**، الفصل الخامس.

الطبقة والأمة في التاريخ - الفصل الأول.

(13) Martin Bernal, Black Athena, The Afro- Asiatic Roots of Classical Civilisation, vol. I, The Fabrication of Ancient Greece 1785-1895, London 1987.

(14) إدوارد سعيد: **الاستشراق** - بيروت، 1980.

وفي ما يلي أشير أيضاً إلى بعض مؤلفات أخرى في هذا الموضوع، منها:

Maxime Rodinson, La Fascination de L'islam, 1982 Jacque Waardenburg, L'islam dans le miroir de l'Occident, 1963.

وتلتقي رؤيتي النقدية لإدوارد سعيد مع نقد صادق جلال العظم - **الاستشراق والاستشراق المعكوس**، بيروت، 1981 .

اشرت أيضاً إلى كامل مصطفى الشيبي: **التصوّف والتشيّع في الإسلام**، القاهرة، 1982 .

(15) لسنا نحن هنا بصدد الخوض في تفاصيل نظرية «الاستقطاب في التوسع الرأسمالي» وتضاد

«المراكز والأطراف» في هذا النظام. راجع في هذا الصدّد كتابنا المعنون **«ما بعد الرأسمالية»** (بيروت 1988)، **خاصة الفصول** 4,1، 5 و8.

(16) هنا أيضاً راجع **«ما بعد الرأسمالية»**، **الفصول** 1، 4 و9 **خاصة**.

(17) **الأمة العربية - مكتبة مدبولي، القاهرة،** 1988 .

راجع أيضاً: في **«أزمة المجتمع العربي»** الفصل الثامن (أصول الازدواجية في الثقافة المصرية) وكذلك الفصول: 5، 6 و7.

(18) فرج فودة: **قبل السقوط، القاهرة**، 1986 .

فؤاد زكريا: **الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة**، القاهرة، 1986.

انظر أيضاً محمد سعيد العشماوي: **الإسلام السياسي**، القاهرة، **1988** .

الخاتمة :

(19) راجع:

سمير أمين: **الطبقة والأمة في التاريخ**.

سمير أمين: **الأمة العربية: القومية وصراع الطبقات**

S. Amin, L'eurocentrisme, Paris 1988, chap. III.

(20) تعليق على نقد بو علي ياسين لرؤيتي لتاريخ العرب الاجتماعي والاقتصادي ، الوحدة، 1988.

(21) راجع، فوزي منصوري: **قضايا فكرية، عام** 1986.

سمير أمين: ملاحظات حول أزمة الرأسمالية في مصر، **قضايا فكرية**، عام 1987.

(22) في نظرية القيمة راجع:

.S. Amin. L'eurocentrisme, Chap. IV

أزمة المجتمع العربي، الفصلان، 1 و2.

قانون القيمة والمادية التاريخية، بيروت، 1981.

(23) راجع **ما بعد الرأسمالية**، خصوصاً **الفصل الثالث** بالنسبة إلى توزيع الدخل في المنظومة العالمية.

(24) **ما بعد الرأسمالية**، خاصة الفصلان 5 و6.

فهرس المحتويات